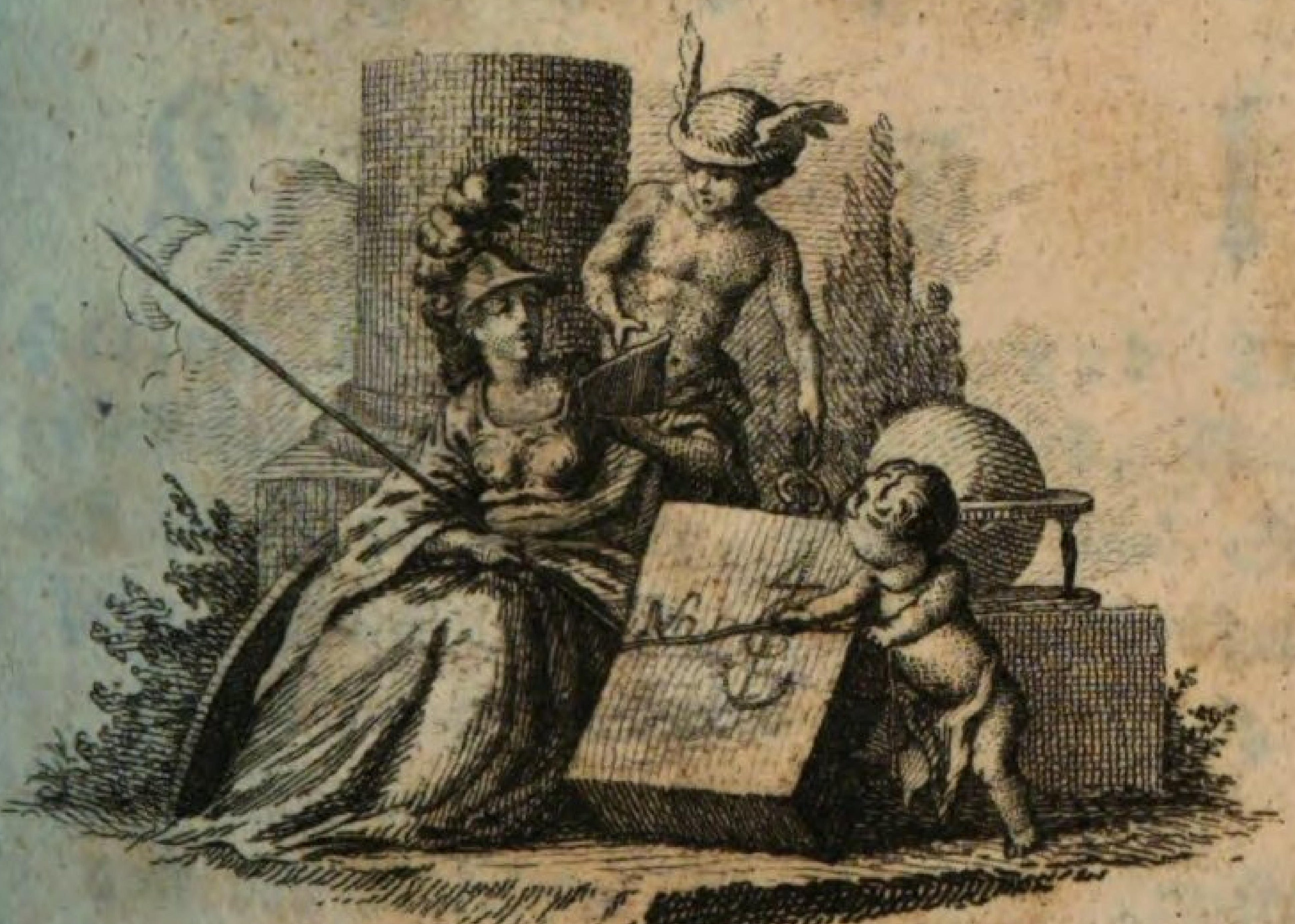
2.

Vermischte Versuche

von

M. Johann Friderich Flatt.



Leipzig,
bey Siegfried Lebrecht Crusius
1785.

Dem
Durchlauchtigsten
Herzog und Herrn
Herrn
Carl
Herzog zu Würtemberg und Teck,
gefürsteten Grafen zu Mömpelgard, Grafen
und Herrn zu Limpurg, Gaildorf und Sont=
heim, Schmiedelfeld, auch Obersontheim
Herrn zu Heidenheim und Justingen,
Ritter des goldenen Vließes,
und des löblichen Schwäbischen Kraises
General=Feldmarschall,

seinem

gnädigsten Herzog und Herrn,

widmet diese Schrift

mit der unterthänigsten Ehrfurcht

der Verfasser.

Durchlauchtigster Herzog,

Gnädigster Herzog und Herr,

Eurer Herzoglichen Durchlaucht einen so unbedeutenden schriftstellerischen Versuch, als der gegenwärtige ist, unterthänigst

 zu

zu Füßen zu legen, würde eine zu kühne Unternehmung seyn, wenn nicht unzählige ausgezeichnete Beweise des aufmunternden Schutzes, dessen **Höchstdieselben** von jeher die Wissenschaften zu würdigen gnädigst geruht haben, auch dem Schriftsteller, der von der Unvollkommenheit seiner Arbeit aufs vollkommenste überzeugt ist, Muth einzuflößen im Stande wären. Diese Empfindung ist bey mir um so lebhafter, da **Euer Herzogliche Durch-**

laucht

laucht meine Studien durch beson-
dere Gnadenbeweisungen huldreichst
zu unterstützen geruht haben, für
die Höchstdieselben meinen öffentli-
chen unterthänigsten Dank anzuneh-
men die höchste Gnade haben
werden.

Die allgemeinen Wünsche für
Euer Herzoglichen Durch-
laucht ununterbrochenes höchstes
Wohlseyn, und für die schnell-
sten Fortschritte der Wissenschaf-
ten, unter Höchstdero gnä-

digstem Schutz, sind auch die meinigen.

Ich ersterbe in tiefster Ehrfurcht

Euer
Herzoglichen Durchlaucht

unterthänigst-verpflichteter
Johann Friderich Flatt.

Vorrede.

Das Gefühl von der Unvollkommenheit meiner Arbeit ist bey mir zu lebhaft, und die dunkle Ahndung, daß wohl vielleicht in kurzer Zeit schon manche der Ideen, die sich mir jetzt als Wahrheit darstellen, mir selbst in einem andern Licht erscheinen werden, zu unwiderstehlich, als daß ich nicht mit der äußersten Schüchternheit gegenwärtige Versuche dem Publikum vorlegen sollte. Indessen hoffe ich, meine Arbeit werde wenigstens in dem Fall nicht ganz ohne Nutzen für das Reich der Wahrheit seyn, wenn Kenner sie einer Prüfung, und mich ihrer Belehrungen würdigen wollen.

Vorrede.

Sollten einige meiner Ideen das Glück haben, von diesen nicht gemißbilligt zu werden; so würd' ich vielleicht in Versuchung kommen, es als Aufforderung zu einer Fortsetzung anzusehen.

Göttingen
den 18. Dec. 1784.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

I. Ideen zur Revision des Naturrechts, oder Prolegomena zu einem neuen Zwangsrecht.

II. Beytrag zur philosophischen Untersuchung der Wunder Jesu und der Apostel.

III. Versuch über die Frage: Wie ist eine unmittelbare göttliche Offenbarung möglich?

IV. Beytrag zur Aufklärung der Stelle Genes. II, 17. und der Geschichte des Falls.

V.

Inhalt.

V. Ueber die Frage: Können Wahrnehmungen des innern Sinns weniger, als äußerliche sinnliche Empfindungen Gegenstand eines Eidschwurs seyn?

VI. Etwas über die Beziehung der Lehre Jesu von seiner Person auf die Denkart der Palästinensischen Juden.

VII. Etwas über den Begriff von Subtraktion in Beziehung auf die Buchstabenrechnung.

I.

Ideen zur Revision des Naturrechts oder Prolegomena eines künftigen Zwangsrechts.

Erster Brief.

Sie fordern mich auf, Ihnen meine Ideen über das Naturrecht im neueren Sinn, und über das Principium desselben, mit besonderer Rücksicht auf die neueste Litteratur, und vorzüglich auf die Mendelssohnische Entwicklung, von der Sie nur ein kleines Fragment zu kennen scheinen, mitzutheilen. Viel-

leicht könnte ich diesen ganzen Auftrag durch Gründe ablehnen, die Sie selbst für gültig erkennen würden. Aber so sauer es mir auch ankömmt, da ein Urtheil zu fällen, wo meine ganze Ueberzeugung sich in Skepticismus endigt, oder wo ich wenigstens nur niederzureissen, — nicht aufzubauen — nur wegzunehmen, Nichts dafür zu geben — im Stande bin: so will ich doch aus dem Grund Ihrer Bitte nachgeben, weil ich dabey immer, sollt' auch keine einzige meiner Ideen Ihren Beyfall finden, das zu gewinnen hoffe, was bey jeder freundschaftlichen litterarischen Unterhaltung gewonnen werden kann. Denn auf die Mittheilung Ihrer Ueberzeugungen und auf die Darlegung Ihrer Gründe glaub' ich nun zweifaches Recht zu haben.

Daß **Zwangsrecht** überhaupt nicht blos imaginäre willkührlich angenommene oder gar widersprechende Ideen sind, daß es würklich Fälle gebe, wo gewaltsame Erpressung einer Handlung erlaubt und den Gesezzen der Weisheit und Güte vollkommen gemäß ist — daß es im Stande der Natur so wohl, als in der bürgerlichen Gesellschaft Fälle gebe, wo es für das Individuum, oder für die ganze Gesellschaft, selbst Pflicht ist,

Pflichten zu erzwingen; darüber werden Sie wohl ganz mit mir einig seyn, und darüber könnt' ich Ihnen auch Nichts sagen, was nicht von alten und neuen Philosophen tausendmal schon gesagt worden ist. Aber aus welchen Grundsätzen sich die Moralität des Zwangs für alle Fälle bestimmen, durch welchen Karakter sich Zwangspflichten von denen, die es nicht sind, vollkommene Rechte von unvollkommenen in jedem Fall unterscheiden lassen — *) dies ist die Frage, die Sie eigentlich zu interessiren scheint, eine Frage, die von **Grotius** an bis auf die neuesten Zeiten herunter so manche denkende Köpfe beschäftigt und gequält hat, mit der man aber jezt so weit ins Reine gekommen zu seyn glaubt, daß es zur litterarischen Mode geworden ist, **Naturrecht** und **Moral** zu trennen, und daß man es wohl kaum wagen kann, die

*) Ein für allemahl muß ich bemerken, daß ich mir unter vollkommenen Rechten und Pflichten denke, was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dabey gedacht wird — Zwangsrechte und Zwangspflichten. Ob jener Ausdruck schicklich oder unschicklich sey, dies ist für meinen Zweck ganz gleichgültig.

die Ansprüche des erstern auf den Nahmen einer Wissenschaft streitig zu machen, ohne in Gefahr zu seyn, als Ketzer gebrandmarkt zu werden. Ihre Freundschaft sichert mich auf jeden Fall vor diesem gehässigen und schreckenden Nahmen, wenn je Nahmen für mich schreckend seyn können. Um so freimüthiger will ich Ihnen also nun, ohne alle Rücksicht auf herrschende Orthodoxie, meine Untersuchungen über jenen Punkt mittheilen, wenn ich schon im voraus vermuthe, daß sie Ihren Erwartungen nicht ganz entsprechen werden.

So verschieden auch die Wege sind, die man Philosophen und Juristen bey der wissenschaftlichen Behandlung des Zwangsrechts und bey der Entwicklung der Grundideen desselben gehen sieht, so lassen sich doch, dünkt mich, die Hauptpunkte, von denen sie ausgehen, auf zwey zurück führen. Einige nehmlich legen ein subjektives, andere ein objektives Principium zum Grund. Jene nehmen den unterscheidenden Karakter der vollkommenen Rechte und Pflichten von der Klarheit, Gewisheit, Unabhängigkeit derselben, von solchen Umständen, über die nur der Pflichtträger, nicht der Rechthabende zu urtheilen im

Stan-

Stande ist; diese hingegen von dem Verhältnis her, worin die Handlungen mit der Erhaltung der Gesellschaft, oder mit der Erhaltung des Individuums und dessen was das Individuum zu seinem Selbst rechnen kann, stehen. Wollen Sie noch eine dritte Classe annehmen, so können Sie die dazu nehmen *), die eine Art von Mischung machen, und beyde angegebene Karaktere zusammen vereinigen, um das System des Naturrechts desto fester zu gründen. Ich will versuchen, ob es mir nicht vielleicht gelingt, durch eine Art von litterarischer Deduktion — durch Zusammenstellung und Prüfung jener beyden Hauptprincipien des Zwangsrechts und der vornehmsten Modifikationen derselben, so wie man sie in den Schriften der neuesten Philosophen besonders antrift — Sie zu der Idee hinzuleiten, daß Naturrecht im neueren Sinn entweder gar nicht, oder doch

*) Ich glaube nicht nöthig zu haben diese Klasse in der Folge von den beyden ersten zu trennen, weil die Gründe, die gegen diese gelten, größtentheils auch auf jene anwendbar sind.

doch nicht in dem Umfang und in der Form, die es jetzt hat, zu der Zahl der Wissenschaften gehöre.

Unter den Philosophen, die bey der Entwicklung der Grundideen des Naturrechts von einem subjektiven Principium ausgehen, zeichnet sich in der neuesten Litteratur vorzüglich **Mendelssohn** aus. Die entschiedenen philosophische Talente und Verdienste dieses Mannes, für die Sie längst mit mir so viele Achtung hatten, werden ohne Zweifel auch seine Untersuchungen über eine Frage, die das Principium, also im Grunde die litterarische Existenz einer ganzen Wissenschaft betrift, zweifach interessant für Sie gemacht haben. Ich darf mir also wohl auch die Erlaubniß nicht erst von Ihnen erbitten, bey der Theorie vom Naturrecht, die in **Mendelssohns Jerusalem** vorgetragen wird, etwas länger, als bey einigen andern, zu verweilen.

“**Das Gesetz der Gerechtigkeit,** „**auf welches ein Recht sich gründet,** (dies ist die Idee, die Mendelssohn zur Grundlage seiner Theorie *) macht,) „**ist entwe-** „**der**

*) S. Mendelssohns Jerusalem I. Absch. S. 31.

„der von der Beschaffenheit, daß al„le Bedingungen, unter welchen das „Prädikat dem Subjekt zukömmt, „dem Rechthabenden gegeben sind, „oder nicht. In dem ersten Fall ist „es ein *) vollkommenes, in dem „andern ein unvollkommenes „Recht. Bey dem unvollkommenen „Rechte nehmlich hängt ein Theil der „Bedingungen, unter welchen das „Recht zukömmt, von dem Wissen „und Gewissen des Pflichtträgers ab. „Dieser ist also auch in dem ersten Fall „vollkommen, in dem andern Fall „aber nur unvollkommen zu der „Pflicht verbunden, die jenem Recht „entspricht." Aus dieser Idee leitet er denn durch Hülfe einiger Mittelideen nicht nur den allgemeinen Satz, daß im Stande der Natur blos die Unterlassungspflichten und Rechte vollkommen, alle positiven Pflichten und Rechte hingegen unvollkommen sind (S. 36.)

*) Vollkommenes Recht ist ihm, was es in dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch ist — Synonym vom Zwangsrecht. (S. 32.)

36.) sondern auch die vollkommene Verbindlichkeit der Versprechungen und Verträge (S. 47. ff.) her. Es ist sehr natürlich, daß ich Ihnen zuerst über jene Grundideen, über den Karakter von vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten, den Moses aufstellte, und dann erst über die Anwendung, die er davon macht, und über die Mittelideen, die er bey dieser einschiebt, meine Gedanken vorlege.

Bey dem ersten Anblick könnt' es vielleicht scheinen, die **Mendelssohnische** Bestimmung des Unterschieds zwischen vollkommenen und unvollkommenen Rechten stehe selbst mit der Erklärung, die er (S. 29) vom **Recht** überhaupt giebt, in Widerspruch. Und würklich behauptet auch **Zöllner** in seiner in manchen Rücksichten sehr lesenswerthen Schrift **über Moses Mendelssohns Jerusalem** (S. 19 ff.) daß es in dem Sinn, in dem es **Moses Mendelssohn** nimmt, kein **unvollkommenes Recht** geben könne. "Ein **Recht** (sagt er S. 20) „heißt es, ist die Befugnis, sich eines Dings als Mittels zu seiner „Glückseligkeit zu bedienen. Ein **un**„**vollkommenes Recht** ist ein „sol-

„solches, da nicht alle Bedingungen, „unter welchen das Recht zukömmt, „dem Rechthabenden gegeben sind; „indem neimlich ein Theil dieser Be„dingungen von dem Wissen und Ge„wissen des Pflichtträgers abhängt. „Allein im Grunde ist das, was dem „so genannten Rechthabenden fehlt, „nicht ein Theil der Bedingungen, „sondern die ganze einzige Be„dingung — der Ausspruch dessen, „der über das Gut allein zu entscheiden „hat. Dieser Ausspruch allein giebt „erst das Recht: denn ehe derselbe „nicht erfolgt ist, hat der andere gar „keine Befugniß, sich des Gutes „zu bedienen; folglich gar kein „Recht." So scheinbar auch diese Argumentation ist *), so scheint sie mir doch nicht

*) Zöllner sucht, S. 19 der angeführten Schrift überhaupt zu erweisen, daß es in dem Sinn, in dem man es gewöhnlich nimmt, gar kein unvollkommnes Recht gebe. Aber in seinem Erweis scheint mir eine eben so große Verwirrung der Begriffe zu liegen, als er in der gewöhnlichen Vorstellungsart zu finden glaubte. "Aus „mei-

nicht hinreichend, einen eigentlichen Widerspruch in Moses Mendelssohns Ideen zu

„meiner innern Pflicht (dies sind seine eigenen Worte S. 19.) erwächst meinem „Nächsten gar kein Recht, sondern eine „bloße Wahrscheinlichkeit — ein Grund „zu hoffen. Denn die innere Pflicht läßt „es unentschieden, wem, wie viel und „wann ich geben solle. Rechte müssen „aber durchaus bestimmt seyn. So lange nicht entschieden ist, wer ein Recht „und worauf er es hat, findet der Begriff des Rechtes schlechterdings nicht „Statt. Daher ist auch, was man ein „unvollkommenes Recht nennt, „genau genommen, ein sich selbst widersprechender Begriff;" denn was „ist das für ein Recht, dem ein anderes entgegen handeln kan, ohne Unrecht zu thun? Und dis ist doch „der Fall mit einem jeden so genannten „unvollkommenen Rechte. Ich habe z. „E. ein Gut, das ich zum Wohlthun anlegen kann und will. Alle die dieß „Gut bedürfen, sollen nur ein unvollkommenes Recht daran haben, und „doch kan ich es nur Einem geben. „Ich gebe es würklich nur Einem, der „es höchstnöthig bedarf. Durch diese „meine Entscheidung verlieren die übrigen

zu erweisen. Ganz unwidersprechliches Axi-
om ist freilich dies, daß der Mensch A, dem
nicht

„gen alle ihr vorgegebenes Recht, und
„doch geschieht keinem Unrecht. Ich se-
„he nicht ab, wie dieser Widerspruch ge-
hoben werden könne." Mich dünkt, eine genauere Unterscheidung hebe diesen ganzen scheinbaren Widerspruch. Objektivisch die Sache betrachtet, ist es wohl ganz unleugbar, und für jeden Fall wahr, daß der innern **Pflicht** auf der einen Seite das **Recht** auf der andern entspricht — unleugbar, daß der eine nicht verbunden seyn kan, dem andern irgend etwas zu geben, ohne daß dieser das Recht dazu hat (vergl. **Mendelssohns Jerusalem** S. 30). Nimmt man aber - auf das **Subjektive** — auf die Einsichten, und auf das Urtheil des Pflichtträgers, Rücksicht; so muß man mehrere Fälle unterscheiden. Ist die subjektive **Verpflichtung** des Menschen A noch **unbestimmt**; ist er blos davon im allgemeinen überzeugt, daß es Pflicht für ihn sey, ein gewisses Gut, das er besitzt, zum Wohlthun anzuwenden, ohne darüber mit sich selbst einig zu seyn, wem er denn nun gerade unter den Menschen, die sich in seinem Würkungskreise befinden, ob er dem B, oder C, oder D u. s. w., jenes Gut überlassen solle; so ist auch das **Recht**, das seine Mit-
men,

nicht alle Gründe der Entscheidung in Absicht auf den Gebrauch des Gutes X, das dem Menschen B gehört, gegeben sind, mit keiner Zuverläßigkeit, oft nicht einmal mit einem

menschen auf dieses Gut haben, in Beziehung auf seine Ideen noch unbestimmt, — so hat nach seinen Einsichten noch kein einzelner von denselben würklich ein Recht daran. Verwandelt sich aber jene unbestimmte Aufgabe in eine bestimmte, in der für die unbekannte Größe X nur B allein oder C allein u. s. w. gesetzt werden kan; findet der Mensch A Gründe, die ihn zu dem Entschluß bestimmen, dem B das Gut, das er zum Wohlthun verwenden will, zu überlassen; so hat nun B würklich nach den Einsichten des Pflichtträgers ein Recht dazu, wenn ihm schon dies nicht eher bekannt wird, als bis er würklich in den Besitz des Gutes kömmt. Nun kann freilich der Fall der seyn, daß A in seinem Urtheil sich irrt; und in diesem Fall kömmt denn im objektiven Sinn dem B eben so wenig ein Recht auf jenes Gut zu, als dem A im objektiven Sinn die Pflicht obliegt, es dem B zu überlassen. Ist aber die Entscheidung des Eigenthümers richtig und mit den Gesetzen der Weisheit und Güte würklich übereinstimmend, so ist das Recht des B auch objektivisch gegründet.

nem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit, wissen kann, ob er die Befugniß habe, sich jenes Gutes zu bedienen. Aber braucht es denn wohl erst erwiesen zu werden, daß der Mensch **Rechte haben könne**, die er **selbst nicht kennt**? Ist also wohl der Fall nicht denkbar, daß der Mensch A auf seines Nächsten Gut X das gegründetste Recht habe, ohne zu wissen, daß er es hat? Und wird dies nicht würklich der Fall seyn, so bald es nur **an sich** gewiß ist, daß der Mensch B den Gesetzen der Weisheit und Güte entgegen handeln würde, wenn er das Gut X nicht seinem Nächsten A überließe? —

Mit mehr Grund läßt sich von einer andern Seite her zweifeln, ob **Moses Mendelssohn** den Begriff vom **Recht** richtig bestimmt habe, wenn er darunter auch das unvollkommene Recht begreifen wollte? Aber um dies Ihnen ganz einleuchtend zu machen, muß ich Ihnen im voraus sagen, was ich bey **Mendelssohns** Principium in Absicht auf das vollkommene Recht für das eigentlich **mangelhafte** und **unrichtige** halte. **Mendelssohn** nimmt blos bittweise an — setzt voraus, was in einer spekulativischen Untersuchung über den **Ursprung** der

Zwangs=

Zwangsrechte, die er S. 29. ankündigt, erwiesen werden sollte — **daß alle die Rechte, auf die der von ihm angegebene Karakter des vollkommenen Rechts paßt, würklich vollkommene** d. h. Zwangsrechte seyen. Offenbar hat doch diese Idee nicht die Evidenz eines Axioms — hat nicht einmal so viel Evidenz, als manche andere, die **Mendelssohn** in derselbigen Schrift mit einer Weitschweifigkeit entwickelt, die nur bey einem solchen Schriftsteller nicht beschwerlich fallen kann. Und ich komme würklich in Versuchung, selbst dies zu glauben, daß sich jene Voraussetzung überall nicht erweisen, daß sie sich mit ausgemachten philosophischen Grundsätzen — mit Ideen die **Moses Mendelssohn** selbst annimmt, schlechterdings nicht vereinigen lasse. Nach der Angabe desselben tritt das Zwangsrecht in jedem Fall ein, wo keine der Bedingungen, unter denen mir das Recht zukömmt, vom Wissen und Gewissen des Pflichtträgers abhängt — in jedem Fall, wo ich in Absicht auf diesen entschieden gewiß überzeugt bin, daß er den Gesetzen der Weisheit und Güte entgegen handeln würde, wenn er mein Recht nicht thätig anerkennen,

wenn er an dem Gebrauch desselben mich hindern wollte. Aber lassen sich denn nicht Fälle denken, wo der Rechthabende bey der vollkommensten Ueberzeugung, daß der Pflichtträger durch Verweigerung eines gewissen Guts oder einer gewissen Handlung die Gesetze der Weisheit und Güte verletze, dieselbigen Gesetze nicht minder verletzen würde, wenn er zur Behauptung seines Rechts Gewaltthätigkeiten gebrauchte? *) Jene Gesetze können gewaltsame Erpressung, die doch immer an sich betrachtet zu der Klasse der Uebel gehört, nur dann gestatten, wenn dieses Uebel durch das Gute überwogen wird, das aus der Ausübung und Behauptung des Rechts entspringt. Aber dies ist doch wohl nicht auf jeden der Fälle anwendbar, wo nach Moses Mendelssohns

*) Dis ist zugleich Antwort auf den Einwurf, den Fleischer in seinen *Institut. Iur. Nat.* Lib. I. c. I. §. 33. gegen die Eintheilung der Rechte und Pflichten in vollkommene und unvollkommene macht: "*Inuoluit con-„tradictionem, ius habere, et eo tamen „non posse vti: obligatum esse, et cogi ta-„men non posse.*"

sohns **Erklärung** ein **vollkommenes Recht** Statt findet. Der Gläubiger kann vielleicht vollkommen davon versichert seyn, daß der Schuldner verpflichtet sey, ihm die Schuld zu entrichten. Und doch kann die wahrscheinliche Vermuthung, daß durch gewaltsame Erpressung der Schuld weniger Gutes, als durch unterlassenen Zwang bewürkt werde, — also Rücksicht auf die Gesetze der Weisheit und Güte — ihn dazu verbinden, sich der Gewaltthätigkeiten bey dem Gebrauch seines Rechts zu enthalten. Ich brauche Sie wohl nicht an mehrere Beyspiele von der Art zu erinnern, und zu zeigen, daß nicht jedes Recht, auf das der **Mendelssohnische** Karakter des vollkommenen Rechts anwendbar ist, würklich **vollkommenes** Recht — **Zwangsrecht** — seye. Aber eben daraus scheint mir die Folge zu fließen, daß **Moses Mendelssohn** den Begriff vom **Recht überhaupt** (S. 29) nicht genau genug bestimmt habe. Es giebt Fälle, wo der Rechthabende irgend eines Gutes, auf das er den gegründetsten Anspruch zu haben überzeugt ist, sich nicht bedienen kann, ohne sich dessen mit Gewalt zu bemächtigen, weil der, der würklich im Besitz desselben ist, die

Pflicht,

Pflicht, es jenem zu überlassen, entweder nicht erkennt — vielleicht nicht einmal zu erkennen fähig ist, oder weil er durch Leidenschaften bestimmt wird, der erkannten Pflicht entgegen zu handeln. Nun kömmt es darauf an, ob dem, dem nach den Gesetzen der Gerechtigkeit das Gut zukommt, auch gewaltsame Erpressung desselben nach jenem allgemeinen Grundgesetz: **Zwang darf nur da gebraucht werden, wo er kleineres Uebel ist**, erlaubt sey oder nicht? In dem letztern Fall hat der Rechthabende die **Befugniß nicht, sich jenes Gutes würklich zu bedienen**, wenn schon sein **Recht** auf dasselbe nach seinen besten Einsichten entschieden gewiß ist. Sie sehen selbst, wenn Sie je meine Prämissen zugeben, daß die **Mendelssohnsche** Erklärung vom **Recht überhaupt** etwas zu enge ist, und daß es vielleicht besser seyn dürfte, an die Stelle derselben etwa diese zu setzen: **Recht ist das sittliche Vermögen irgend eine Handlung zu begehen, oder irgend ein Gut zu empfangen oder zu besizzen**; wenn ich schon selbst gestehen muß, daß ich noch eine kürzere Erklärung zu finden wünschte.

Die **Anwendung**, die **Mendelssohn** von dem allgemeinen Karakter vollkommener und unvollkommener Rechte, den er als eine Art von Axiom aufstellt, auf einige bestimmtere Sätze macht, glaub' ich um so weniger vorbeygehen zu können, da mir selbst in der **Art, wie er diese aus jenem folgert**, und in den **Mittelideen, die er einschiebt**, Unrichtigkeiten zu liegen scheinen. Um sich überhaupt den Weg zur Anwendung seines allgemeinen Grundsatzes auf gewisse besondere Sätze des Naturrechts zu bahnen, und besonders um von der Uebertragung des Eigenthums durch Versprechungen und Verträge und von der vollkommenen Verbindlichkeit derselben sprechen zu können, legt er vorerst seine Ideen vom **natürlichen Eigenthum** dar — stellt die Behauptung auf, daß nicht alles, auch nicht alles äußere — Eigenthum — blos konventionell sey. **Zum natürlichen, von allen Verträgen unabhängigen**, Eigenthum nehmlich, zu den Gütern, **die im Stande der Natur von der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter ausgeschlossen worden seyen**, rechnet er (S. 32 f.) außer den eignen **Fähigkeiten** des

Men-

Menschen nicht nur das alles, was er durch dieselben hervorbringt, oder dessen Fortkommen er befördert, was er anbaut, hegt, schützt u. s. w. (Produkte seines Fleißes), sondern auch die Güter der Natur, die er mit den Produkten seines Fleißes so verbunden, daß sie von denselben, ohne Zerstöhrung nicht mehr getrennt werden können. Dies alles scheint ihm so gut, als der allgemeine Grundsatz, durch den er den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Rechten überhaupt bestimmte, die vollkommene Evidenz eines Axioms *) zu haben; denn er sagt es nur, ohne es zu erweisen. Aber da Evidenz immer etwas sehr relatives ist; so wird es auch wohl nicht befremdend für Sie seyn, wenn ich Ihnen freimüthig bekenne,

*) Auch Zöllner scheint die Mendelssohnischen Sätze vom Eigenthum, so wie den, den er selbst noch hinzu fügt: "Was der „Mensch von den freywilligen Produkten der Natur in Besitz genommen „hat, darauf hat er ein ausschließendes „Recht," unter die Zahl der Axiome zu setzen (S. seine Schrift über Mendelssohns Jerusalem S. 25 f.)

kenne, daß in meinem Kopf jene Idee noch nicht den Rang eines Axioms hat. Dies sehe ich freilich ganz deutlich ein, daß die **eigenen Kräfte** des Menschen, **und was er durch diese allein, ohne Dazwischenkunft irgend eines andern Dings,** hervorbringt, Eigenthum des Menschen ist. Aber ob es außer diesen irgend ein anderes, **von aller ausdrücklichen oder stillschweigenden Konvention unabhängiges Eigenthum** im Stande der Natur gebe, ob **ohne Rücksicht auf Einwilligung anderer** Bearbeitung der Güter der Natur oder Vereinigung derselben mit den Produkten seines Fleißes dem Menschen ein ausschließendes Recht auf das gebe, was er bearbeitet, oder mit den Produkten seines Fleißes vereiniget hat; diese Frage glaub' ich eher verneinend, als bejahend entscheiden zu müssen. **Moses** selbst behauptet (S. 33.), daß die Menschen ursprünglich diejenigen Güter gemeinschaftlich besitzen, die von der Natur ohne eines Menschen Fleiß und Beförderung hervorgebracht werden. **Moses** selbst muß also zugeben, daß kein Mensch ursprünglich ein **ausschließendes** Recht habe, mit irgend einem Gut von der

Art durch Anwendung seiner Kräfte gewisse Veränderungen vorzunehmen. Aber sollte nun wohl das gemeinschaftliche Recht dadurch, daß es der einzelne Mensch ausübt, für diesen ausschließendes Recht für die Zukunft werden? Ich kann schlechterdings nicht begreifen, wie das Recht auf einen Brunnen, auf einen Baum u. s. w., das mehrere Personen gemeinschaftlich besizzen, aufhören solle, gemeinschaftliches Recht zu seyn, wenn Eine derselben würklichen Gebrauch von dem Recht macht, wenn Eine derselben den Zustand des Brunnens, des Baums u. s. w. durch Anwendung ihrer Kräfte auf eine gewisse Art verändert, ohne daß der Brunnen, der Baum selbst zerstöhrt wird. Und sollte dies nicht im ursprünglichen Stande der Natur der Fall bey allen Produkten der Natur seyn, so lange sie noch Objekte neuer Veränderungen, Objekte der Benuzung für den Menschen sind, und so lange nicht durch irgend eine Art von Konvention die Gemeinschaft der Güter aufgehoben worden ist? Der Mensch A, der im Stande der Natur bey einem gewissen äußerlichen Gut gewisse Modifikationen hervorbringt, äußert ein Recht, das er mit dem

Menschen B, C, D, u. s. w., **gemeinschaftlich** hat. Aber kann denn wohl durch diese **Aeußerung** des Rechts die **Natur** des Rechts verändert werden? Kann denn wohl der Mensch B, C, D u. s. w. seine Ansprache auf das äußerliche Objekt deßwegen verlieren, **weil der Mensch A früher Gebrauch davon machen wollte**? Freilich kann durch diesen Gebrauch selbst das Objekt in einen solchen Zustand kommen, daß es ganz aufhört, benutzbar für Menschen zu seyn. Aber dann hört es zugleich auch ganz auf, **Objekt eines Rechts** zu seyn — dann kan also auch die Frage nicht mehr entstehen: Ob das Recht darauf **ausschliessendes** Recht des Einzelnen, oder **gemeinschaftliches** Recht der ganzen menschlichen Gesellschaft sey? —

Bey weitem richtiger, dünkt mich, und dem Gang der Menschheit gemäßer ist es, das äußere Eigenthum im Stande der Natur von einer **stillschweigenden Konvention** der Menschen herzuleiten, die **durch das Gefühl der Unbequemlichkeiten**, die eine **vollkommene Gemeinschaft der Güter mit sich führt**, sehr leicht veranlaßt werden kann. Selbst in dem rohen Zustan-

stande, wo der Mensch noch blos von unzubereiteten Produkten der Natur, von Wurzeln und Eicheln u. s. w. lebt, und wo menschliche Gesellschaft beynahe noch Nichts als physische Koexistenz mehrerer Menschen oder mehrerer Familien ist, kann doch wohl durch eine Reihe unangenehmer Erfahrungen die Idee in seiner Seele gebildet werden, daß es äußerst trauriges Leben *) sey, nicht einmahl

*) *The natural appetites and desires of men* (sagt Hutcheson in seinem *System of moral philosophy* Lond. 1755. V. I. S. 317.) „*lead each one to take such things as are* „*fit for present use and yet lye in common,* „*with full persuasion of his right, if he* „*has attained to moral notions. He must* „*easily see too, should another take from* „*him, what he had thus occupied, that,* „*beside obstructing his natural and inno-* „*cent design for his own support, which* „*must appear odious, as it is ill natured;* „*such practice obtaining among men must* „*subject them to the greatest misery.* „*What one man now occupies, another* „*without any preferable claim deprives him* „*of: A third person may in like manner* „*deprive him of what he next occupies; he* „*may in like manner be again defeated by a* „*fourth; and thus the whole grant made* „to

mahl von dem Besitze dessen, was man zu seiner Benutzung **für die nächsten Augenblicke** bestimmt hat, nicht einmal von dem Genuß der Eicheln, die man so eben aus den Händen der Natur nahm, gesichert zu seyn. So wie nun bey mehreren Menschen durch fortdauernde unangenehme Empfindungen dieser Gedanke lebhafter gemacht wird, so entsteht die **stillschweigende Konvention**, eine gewisse Einschränkung der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter zu machen — so entsteht die Gewohnheit, die den Rang eines Gesetzes bekömmt, jedem **das Produkt der Natur zu lassen, das er in den nächsten Augenblicken zu seiner Unterhaltung gebrauchen will.** In der Folge findet man bald für gut, dies noch weiter — findet bald für gut, es unter einer gewissen Einschränkung auch auf solche Güter der Natur auszudehnen, **die der Mensch für den künftigen Gebrauch aufbewahren will.** Aber noch immer ist das

„to him by God and nature of the inferior „creatures, for his support might be defeated by the ill nature and injustice of his „neighbours."

das Eigenthum in sehr enge Gränzen eingeschlossen, so lange noch bloß die rohen Naturprodukte Gegenstand desselben sind. Einen weitern Umfang bekömmt es, wenn der Mensch einen Schritt weiter in der Kultur fortrückt, wenn er die Güter, die ihm die Natur darbietet, zu bearbeiten und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse brauchbarer zu machen, wenn er Werkzeuge zu besserer Benutzung der Pflanzen und Thiere zu verfertigen, und Wohnungen zum Schutz gegen die Unbequemlichkeiten der Witterung und gegen die Anfälle der Thiere zu bauen, anfängt. Denn nun wird man auch, was der Mensch durch einen gewissen Aufwand seiner Kräfte hervorbringt, zu seinem Eigenthum rechnen — wird es um so eher dazu rechnen, je natürlicher der Gedanke ist, jeden der Früchte seines Fleißes genießen zu lassen. Erhebt sich der Mensch zu einer noch höhern Stuffe der Kultur — verwandelt sich die nomadische Horde von Fischern, Jägern, Hirten in eine ackerbauende Nation, und, was natürliche Folge davon ist, in eine enger verbundene und in Absicht auf den Aufenthalt fixirtere Gesellschaft; so wird es Bedürfnis, das Eigenthum noch fester zu grün-

den, die Gränzen desselben noch mehr zu erweitern, und über die Bedingungen des Besitzes und die Art der Uebertragung auf andere neue Bestimmungen festzusetzen. Dies scheinen mir die vornehmsten in Absicht auf die Entstehung des Eigenthums im Stande der Natur bemerkbaren Stufen zu seyn, für die ich Ihnen Belege aus der Geschichte mittheilen wollte, wenn ich nicht von einer vielleicht jetzt schon zu langen Digression zu **Mendelssohns** Ideen zurück eilen müßte. Denn ich bin Ihnen über die Art, wie dieser aus seiner Grundidee von vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten einige bestimmtere Sätze des Naturrechts herleitet, noch einige Bemerkungen schuldig.

Die erste Folgerung, die **Moses Mendelssohn** aus seiner Erklärung vom vollkommenen und unvollkommenen Recht zieht, ist der von den Lehrern des Naturrechts beynahe allgemein angenommene Satz, **daß bloß die Unterlassungspflichten und Rechte im Stande der Natur vollkommen, alle positive Rechte und Pflichten hingegen unvollkommen seyen.**

seyen *). Der Mensch, sagt er (S. 33 ff.) kann ohne Wohlthun, ohne leidendes und ohne thätiges Wohlthun, nicht glücklich seyn. Der Mensch ist also verpflichtet, seine entbehrlichen Güter, zum Theil wenigstens, zum Besten seiner Nebenmenschen, zum Wohlwollen, anzuwenden. Aber da das Vermögen des Menschen eingeschränkt und erschöpflich ist; so kömmt es auf die Auswahl und nähere Bestimmung an, wie viel er von dem Seinigen zum Wohlwollen bestimmen solle? Gegen wen? zu welcher Zeit, und unter welchen Umständen? Und dies kann nur jeder Mensch selber, nicht sein Nächster, entscheiden, dem nicht alle Gründe der Entscheidung gegeben sind **). Der Mensch

*) S. S. 36 von Mendelssohns Jerusalem. Erst. Abschn.

**) Beyer entwickelt diese Idee (in seiner *Delineatio Iuris diuini naturalis et positiui vniuersalis*, Edit. II. Lipſ. 1716. S. 45. f.) so: „*vt ad benefaciendum mihi aliquis* „*obligetur, requiritur, vt ab ipso commo-* „*de fieri possit. De hoc vero requisito mi-* „*hi constare non potest. At, inquis, pro-* „*ban-*

Mensch kann also im Stande der Natur durch keine Zwangsmittel zu keinerley Zeit zum Wohlthun angehalten werden. Seine Pflicht wohlzuthun ist bloß Gewissenspflicht, davon er äußerlich Niemand Rechenschaft zu geben hat. Hingegen ist er vollkommen verpflichtet, Niemanden zu schaden, und vollkommen berechtiget, zu verhindern, daß Niemand ihm schade Ich würde wohl den unwidersprechlichsten Erfahrungen widersprechen, wenn ich leugnen wollte, daß die Gedanken, die Moses Mendelssohn in Absicht auf Pflichten des Wohlthuns äußert, auf die gewöhnlichen Fälle vollkommen an=

„*bandum est alteri, se praestando beneficio*
„*non esse idoneum. Sed ita vel centum pro-*
„*bationes per singulos dies essent suscipien-*
„*dae; eaeque non aliter peragi possent, ni-*
„*si et opes et intentionem meam cuiuis re-*
„*velarem. Hoc vero non admittit malitia*
„*generis humani, proposita aliorum pro*
„*viribus interuertendis. Neque magis in-*
„*terest, habere finem sibi propositum, et*
„*media eundem obtinendi, quam eadem*
„*habere abscondita.*"

anwendbar seyen. Aber Mendelssohn kann doch wohl auch nur bittweise annehmen, daß mein Nächster im Stande der Natur, schlechterdings in keinem Fall zu entscheiden *) im Stande sey, ob ich ihm einen gewissen Theil meiner entbehrlichen Güter schuldig sey oder nicht? Ich will Nichts davon sagen, daß der Fall wenigstens gedenkbar ist, daß irgend ein Robinson und Freytag — daß zween oder doch äußerst wenige Menschen auf einer Insel, in einer Einöde, oder in einem Schiff allein und von allen übrigen Menschen abgeschnitten zusammen leben, und daß jeder die ganze Lage, die Bedürfnisse und die Verhältnisse des Andern vollständig genug kenne, um über den bestmöglichen Gebrauch der Güter desselben mit einer gewissen Zuverläßigkeit urtheilen zu können. Selbst in der größeren Menschengesellschaft — in der Lage, in der sich Menschen gewöhnlich befinden,

*) Ueber die subjektive Verpflichtung des Mitmenschen ist der Mitmensch freilich nie ganz entscheidend zu urtheilen im Stande. Aber Mendelssohn redet doch wohl nur von der Pflicht im objektiven Sinn genommen.

den, kann es Fälle geben, für die Mendelssohns Voraussetzung nicht gelten kann. Selbst in der größern Menschengesellschaft kann der Fall eintreten, daß der eine mit den Umständen und Verhältnissen des andern so gut bekannt ist, daß er vollkommen überzeugt seyn kann, dieser sey verbunden, ihn im gegenwärtigen Fall zu unterstützen — sey verbunden, ihm in irgend einer Gefahr zu Hülfe zu kommen — sey verbunden, ihm von seinem Ueberfluß etwas mitzutheilen. Es ist also wohl nicht ganz konsequent, wenn Mendelssohn aus seiner Erklärung von vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten den Satz herleitet, daß alle positive Rechte und Pflichten im Stande der Natur nur unvollkommen seyen.

Noch weniger genugthuend ist für mich die Art, wie Moses Mendelssohn die vollkommene Verbindlichkeit der Versprechungen und Verträge erweißt. Das unvollkommene Recht (dies scheint mir die Hauptidee zu seyn, die er S. 47 — 55. entwickelt) „das der andere auf den für „mich entbehrlichen Theil meines Ei„genthums hat, muß in ein vollkom„me-

„menes übergehen, wenn ich würk-
„lich zu seinem Vortheil entscheide,
„wenn ich meinen Entschluß ihm ir-
„gend etwas von dem Meinigen (es
„sey körperliches oder geistiges Gut)
„zu überlassen, auf eine hinlängliche
„Art erkläre, und wenn denn der,
„dem zum Besten der Ausspruch ge-
„schehen, seine *) Einwilligung gleich-
„falls auf eine bedeutende Art zu er-
„kennen giebt; denn hätte diese
„Handlung nicht Kraft und Wür-
„kung — hätte sie nicht die Wür-
„kung, den Zustand des Rechts zu
„verändern, und, was vorher zu dem
„Meinigen gehörte, zum Eigenthum
„des andern zu machen; so würde
„mein vermeintes Entscheidungsrecht
„ei-

*) Im Vorbeygehen muß ich die Unbestimmtheit des Ausdrucks rügen, den Moses Mendelssohn für Acceptation gebraucht: Ein Gut in Empfang nehmen. Mich dünkt, bey körperlichen Gütern können beyde Ausdrücke — nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch — nicht als gleichgeltend betrachtet werden.

„einen offenbaren **Widerspruch** ent=
„halten." So demonstratirt auch diese Ideenzusammenstellung bey **Moses Mendelssohn** aussieht, und so empfehlend sie für den seyn mag, der Neuheit der Ideen, und das Gefällige ihrer Darstellung auf die Wagschale der Wahrheit zu legen gewohnt ist; so wenig scheint sie mir zu einem strengen allgemeinen Beweis hinreichend zu seyn. Schon die Voraussetzung, *) **daß jedes vollkommene Recht, das der andere durch unsere Versprechungen erlangt, vorher schon unvollkommenes Recht gewesen sey**, ist zu wenig evident, als daß man nicht einen Erweiß davon zu erwarten berechtigt wäre, durch den die vornehmsten Einwendungen dagegen, die dem Leser so leicht auffallen können, abgeschnitten würden. Aber auch angenommen, daß in **Mendelssohns** Ideensystem würklich ein solcher Erweis liege, der, hätt' er ihn darzulegen beliebt, auch für seine zweifelnden Leser vollkommen

*) Zöllner hat in der schon oft angeführten Schrift S. 13 ff. und vorzüglich S. 15. Gründe dagegen angeführt, auf die sich wohl schwerlich antworten läßt.

men befriedigend seyn würde; für seine Theorie von der Gültigkeit der Versprechungen und Verträge ist denn doch immer nicht viel damit gewonnen.

Das innere Urtheil, das der unabhängige Mensch im Stande der Natur, nach seinen besten Einsichten in Absicht auf die Uebertragung irgend eines für ihn entbehrlichen Gutes fällt, muß, wenn je das Gut von dem andern angenommen wird, gültig seyn, oder sein ganzes Entscheidungsrecht ist von gar keiner Bedeutung — dies ist der Punkt, wo meine Ueberzeugung mit der **Mendelssohnischen** vollkommen übereinstimmt. Aber wenn nun **Moses Mendelssohn** noch einen Schritt weiter geht — wenn er durch eine Art von unmerklicher Täuschung in den folgenden Schlüssen einen **neuen Begriff unterschiebt**, wenn er das **innere Urtheil, das der Mensch fällt**, mit der **Erklärung, die er gegen den andern macht**, verwechselt; so kann ich ihm mit meiner Ueberzeugung nicht mehr nachfolgen. Sie denken vielleicht, **Mendelssohn** habe sich blos die Freyheit genommen, die jedem Schriftsteller erlaubt ist, in der Kette seiner Schlüsse zwey Gelenke un-

mittelbar zusammen zu knüpfen, die nur mittelbar zusammen hängen. Und dies muß freilich immer der erste natürlichste Gedanke seyn, wenn man bey einem Philosophen, wie **Mendelssohn** ist, in der Verkettung seiner Schlüsse auf scheinbare Sprünge stößt. Aber ich zweifle sehr, trotz allem Ihren Scharfsinn, ob Sie im gegenwärtigen Fall irgend ein Mittelgelenke finden werden, das jene zwey, die sich nicht an einander anschliessen, zusammenfügt. Es ist zu unleugbar, daß zwischen dem **innern Urtheil**, das der Mensch fällt, und zwischen **dem, das er durch äußerliche Zeichen zu erkennen** giebt, daß zwischen seiner **inneren Entschließung** und zwischen seiner **äußerlichen Willenserklärung** keine nothwendige Uebereinstimmung ist, als daß man den Schluß, den **Moses Mendelssohn** von der Gültigkeit des ersteren, auf die Gültigkeit des letzteren macht, nicht für **erschlichen** *) hal-

*) Einen ähnlichen — vielleicht noch auffallendern — Erschleichungsfehler findet man in **Mendelssohns** Jerusalem da, wo er über die Kirche philosophirt. Denn es ist ganz unwidersprechlich, daß er S. 28 und S.

halten sollte. Nach des Verfassers Grundideen bekömmt der andere erst dann ein vollkommenes Recht auf einen Theil meines Eigenthums, wenn ich würklich meinen Einsichten gemäß mich dazu bestimmt habe, ihm denselben zu überlassen. Aber ob ich mich würklich dazu bestimmt habe: läßt sich denn dies wohl im Stande der Natur bloß aus meiner **äußerlichen Erklärung** ganz zuverläßig schließen? Wird es denn nicht, wenn die Gültigkeit des Vertrags blos von meinem inneren Urtheil, von meiner innern Entschliessung abhängt, mir immerhin frey stehen, den schon geschlossenen — den aufs feyerlichste geschlossenen — Vertrag, durch Berufung auf meine innere Entscheidung wieder aufzuheben, und den, der Erfüllung des Vertrags mir abfordert, mit der Antwort abzufertigen, ich habe nie im gegenwärtigen Fall im Ernst so geurtheilet, als ich ihn durch meine äußerliche Erklärung glauben gemacht ha-

S. 58 ff. I. Absch. den Begriff von Religion, den er in den Prämissen setzt, in dem Schlußsatz in den Begriff von Kirche — von religiöser Gesellschaft verwandelt.

habe. Und worauf soll sich denn nun in allen diesen Fällen nach Mendelssohns Ideen das Zwangsrecht dessen gründen, dem ich den Verspruch gethan, mit dem ich den Vertrag geschlossen habe? Aber noch mehr — Auch den Fall angenommen, daß würklich im Augenblicke des Verspruchs meine äußerliche Erklärung der innern Entschließung vollkommen entspreche: so ist denn doch noch der Vertrag nach der Mendelssohnischen Theorie eine wächserne Nase, die ich nach meinem Belieben drehen kann. Meine Einsichten, meine Urtheile sind veränderlich — bleiben sich oft kaum Einen Tag, kaum Eine Stunde gleich. Der Fall kann also wohl sehr leicht eintreten, daß ich zu der Zeit, wo ich den Verspruch würklich erfüllen sollte, nicht mehr für gut halte, was ich vorher gut gefunden habe. Und mit welchem Recht kann denn nun der, dem ich die Versprechung machte, Erfüllung derselben erzwingen, wenn die Gültigkeit des Verspruchs allein — oder doch vorzüglich — auf meinem Entscheidungsrechte beruht? Meine Ueberzeugung kann noch vor der würklichen Leistung des Versprochenen sich so weit ändern, daß ich nun mit möglichster Deutlichkeit einsehe,

mein

mein ehemaliges Urtheil, meine ehemalige Entschließung, die ich mit Worten dem andern zu erkennen gab, sey unrichtig — sey meiner ganzen Lage und meinen Verhältnissen, sey also auch den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht angemessen gewesen. Der ganze Verspruch wird also nach **Mendelssohns** Theorie seine Kraft verliehren; denn nach seiner Erklärung vom Recht (S. 29.) hab' ich würklich in diesem Fall das Recht nicht gehabt, so zu entscheiden, wie ich anfangs entschied. Aber andere Gründe, die in jener Theorie gar nicht berührt werden, und aus denen sich doch würklich Gültigkeit der Verträge überhaupt bey weitem leichter herleiten läßt — Rücksicht auf **den, dem ich versprach**, und Rücksicht auf die **ganze Gesellschaft** — können selbst Erfüllung eines solchen Vertrags zur Pflicht, zur vollkommenen Pflicht machen. Denn das Wohl der Gesellschaft erfordert es, daß die Gewohnheit gangbar sey, Erwartungen, die man durch Willenserklärungen bey dem andern erregt hat, und deren Täuschung Nachtheil für ihn seyn würde, zu erfüllen.

Ich könnte vielleicht jetzt schon die ganze Idee von einem **subjektiven** Principium des

Zwangsrechts verlassen, wenn ich es nicht Ihrer litterarischen Neugierde, die Sie seit einiger Zeit schon in der Einsamkeit, in der Sie leben, so wenig befriedigen zu können klagen, schuldig zu seyn glaubte, Ihnen auch über die besonderen Modifikationen jenes Principiums noch etwas zu sagen, die man bey andern berühmten Philosophen — bey **Sulzer, Garve, Ulrich** antrift.

Der erste stellt *) den Grundsatz auf: "**Diejenigen sittlichen Pflichten, wel„che ganz unumstößlich gewiß und all„gemein bekannt sind, sind vollkom„mene Pflichten; diejenigen aber, von „denen ein jeder Mensch nur selbst ur„theilen, und sie nur sich selbst aufle„gen kann, sind unvollkommene „Pflichten.**" Ich glaube, schon bey der Vergleichung dieser beyden Erklärungen eine Ungenauigkeit zu finden, die bey philosophischen Bestimmungen, auf die ein ganzes System gebauet werden solle, zweifach unzulässig sind. Die Ausdrücke **unumstößlich ge-**

*) S. seine vermischten philosophischen Schriften. Leipzig 1773. S. 396 f.

gewiß und allgemein bekannt, sind zu schwankend, zu unbestimmt, um in der ersten Erklärung, wenn sie der zwoten entsprechen solle, ohne Zusatz, ohne Einschränkung gebraucht zu werden. Unumstößlich gewiß und allgemein bekannt — soll dies wohl nach aller Strenge genommen — soll es in Beziehung auf jeden einzelnen Menschen und auf jede Menschengattung, die sich in irgend einem Winkel des Erdbodens findet — soll es in Beziehung auf nomadische und ackerbauende, mehr oder weniger kultivirte Nationen gedacht — soll es selbst auf jene Wilden *) ausgedehnt werden, die sich beynahe nur durch die äußerliche Gestalt von Thieren unterscheiden, und deren Gesellschaft entweder nur physische Koexistenz ist, oder wechselseitiges Kriegen — das Original von dem Hobbes's Idee vom Natur-

*) S. *Hist. des Isles Marianes*, p. 44. 51. 53. *Recueil des voyages au Nord.* Tom. VIII. p. 403. *Hist. generale des voyages.* T. I. p. 170. 197. T. II. p. 308.

turstand Kopie zu seyn scheint? *) Aber so wird es wohl wahrscheinlich gar keine vollkommene Pflicht — gar kein vollkommenes Recht geben; so werden nicht bloß diejenigen Pflichten, über die jeder Mensch nur selbst zu urtheilen im Stande ist, sondern alle überhaupt — alle ohne Ausnahme zu der Zahl der unvollkommenen gehören. Oder soll es nur so viel heißen: Für die alle vollkommen evident, die auf irgend einer höhern Stufe von Aufklärung stehen? Aber was ist denn wohl das für eine Stufe von Aufklärung, die den Maasstab für die vollkommenen Pflichten abgeben solle? Ist es wohl die, auf der ehemals die weisesten der Griechen und Römer

mer

*) Ich kann mich hier nicht enthalten, den Wunsch gegen Sie zu äußern, daß wir doch einmal von irgend einem unserer philosophischen Geschichtforscher eine pragmatische Geschichte des subjektiven Naturrechts — ein Werk bekommen möchten, worinn die Lokalität der moralischen Begriffe verschiedener Nationen, und besonders der unkultivirten und halbkultivirten Menschheit, philosophisch – historisch entwickelt würde.

mer standen, oder die, auf der jetzt unsere aufgeklärtesten Philosophen und Demagogen stehen? Ist es die, zu der **Solon** oder **Lykurg**, oder die, zu der **Leibnitz**, oder **Montesquieu** u. s. w. sich empor geschwungen hat? Und lassen sich denn nicht Pflichten denken, die für Menschen von irgend einem angenommenen höhern Grad von Kultur ganz einleuchtend sind *) und die denn doch (nach der zwoten S. Erklärung) zu der Klasse **unvollkommener** Pflichten hingeordnet werden müssen? Ich komme in Versuchung, nach einer bekannten hermenevtischen Regel, aus der Nebeneinanderstellung beyder Erklärungen zu vermuthen, daß Sulzer in der **ersten** nicht mehr sagen wolle, als das Gegentheil von dem, was er in der **zwoten** sagt. Und nach dieser Voraussetzung wäre denn der Karakter, den er von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten angiebt, im Grunde einerley mit dem,

*) Hieher gehören überhaupt die Pflichten des **Wohlthuns**, die doch nach der zwoten Sulzer. Erklärung in den gewöhnlichen Fällen zu den **unvollkommenen** Pflichten gerechnet werden müssen.

dem, den **Moses Mendelssohn** festsetzt. Es würde zweckloser Misbrauch Ihrer Geduld seyn, die Gründe zu wiederholen, die ich oben schon dieser Bestimmung entgegen gesetzt habe. Aber dies kann ich nicht unbemerkt lassen, daß Sulzer selbst dieselbige Abhandlung, in der er die oben angeführten Grundsätze aufstellte, gerade als ob ihn die würkliche Anwendung derselben auf einzelne Fälle zu einer Abänderung seiner Idee verleitet hätte, mit diesem Gedanken schließt: "die vollkommene Pflicht ist allemahl „diejenige, von welcher der, der sie „von einem andern verlangt, gewiß „überzeugt ist, er dürfe und müsse sie „fordern, und zu welcher derjenige, „von dem sie gefordert wird, noth„wendig verpflichtet ist." Offenbar liegt in diesem Karakter eine Bestimmung, die dem, den er vorher angegeben hatte, fehlte — eine Bestimmung, die würklich wesentlich ist, und auf die auch **Mendelssohn** hätte Rücksicht nehmen sollen, um seiner Idee größere Vollkommenheit zu geben. Denn das Zwangsrecht kann, wie ich oben schon bemerkte, nur dann eintreten, wenn der Rechthabende nicht blos von der Pflicht

des andern, sondern auch davon versichert ist, er **müsse** die Pflicht von ihm **fordern.** Aber für die Anwendung auf besondere Gattungen von Pflichten und Rechten, ist's bey weitem nicht hinreichend, bey dieser allgemeinen Bestimmung stehen zu bleiben. Zur Anwendung wird noch ein zweyter möglichst genau bestimmter Grundsatz erfordert, nach dem die Frage in allen Fällen entschieden werden kann: **Muß** ich würklich diese oder jene Pflicht, die dem andern in Ansehung meiner obliegt, von ihm fordern oder nicht? Hätte Sulzer seinen Weg noch weiter verfolgt, so würden wir ihm vielleicht die Entdeckung und Entwicklung eines solchen Grundsatzes verdanken; denn für Entdeckung eines solchen Grundsatzes kann man doch wohl das nicht halten, was er gleichsam nur im vorbeygehen sagt: **Was ich mit Gewalt dem andern abfordern dürfe, müsse eine Sache seyn, die ich nicht aufgeben könne, ohne eine meiner natürlichen Pflichten zu verletzen.**

Sehr nahe gränzt an den **ersten** von **Sulzer** angegebenen Karakter vollkommener Pflichten der hin, den **Ulrich** (in seinen *Init. philosophiae iusti s. iuris nat. socialis*

et gentium. Ienae 1783.) aufstellt, und in dem, bey dem ersten Anblick, aber auch nur bey dem ersten Anblick, noch mehr Bestimmtheit, als in jenem **Sulzerischen** zu liegen scheint. "*Ex ipsa fori externi mere natu-* „*ralis natura et indole* (so heißt es S. 28. §. 31. der so eben angeführten Schrift) „*in-* „*telligi putauerim, nulla alia via hic ex-* „*quiri et statui posse, quid rectum sit, quid* „*permissum in aliorum vita, nisi communi* „*quodam et constanti omnium hominum iu-* „*dicio ac sensu, quo intelligunt manifesto,* „*quid, aliorum loco constituti, facturi et* „*sibi indulturi, quid ab aliis concedi ac* „*praestari sibi, optaturi sint. Quod quo-* „*usque manifestum est, et ab omnibus con-* „*cessum, eo vsque rectum est in foro exter-* „*no mere naturali.*" Ich brauche Sie wohl nicht daran zu erinnern, daß überhaupt die Idee von irgend einer **allgemeinen Uebereinstimmung der Menschen** imaginäre Idee ist. Ich will mich also nur darauf einschränken, die Anwendung auf die besondere Bestimmung, die **Ulrich** angiebt, zu machen, und das Schwankende, das Unbestimmte derselben zu zeigen. Was die Menschen A, B, C, D, u. s. w. an der Stelle des

Men=

Menschen X thun würden, dies sollen sie nach **Ulrichs** Voraussetzung von diesem zu fordern das Recht haben, und was sie an der Stelle desselbigen Menschen wünschen würden, dies sollen sie gegen diesen zu beobachten verbunden seyn. Aber würde denn wohl der Mensch A **dasselbige** an der Stelle des X thun oder wünschen, was B, oder C, oder D u. s. w. thun oder wünschen würden? Wird also nicht jener Grundsatz, so ganz ohne Einschränkung angenommen, auf die widersprechendsten Ideen von Recht und Pflicht führen, und eben deswegen ganz unbrauchbar seyn, dem Naturrecht zu einer sichern Grundlage zu dienen? Nur in Absicht auf **den Wunsch, in keinem Fall Zwang von andern zu leiden**, möchte wohl der bey weitem größte Theil der Menschen übereinstimmen. Aber sollte dies Bestimmungsgrund vom Recht und Pflicht seyn, so würde gerade der Umsturz dessen, was **Ulrich** aufbauen will — so würde die Nichtexistenz des ganzen Zwangsrechts nothwendig daraus folgen. Jener Grundsatz ist also entweder von gar keiner Brauchbarkeit, oder er muß ganz anders modificirt — muß etwa so gedacht werden, wie sich ihn Moralisten ge-

gewöhnlich denken: Was der eine nach richtigen Einsichten an der Stelle des andern thun und wünschen würde, das ist er von diesem zu fordern befugt, oder gegen ihn zu thun verpflichtet. Aber selbst dieser Grundsatz ist bey weitem nicht bestimmt genug, um Principium des Naturrechts zu seyn, weil die Frage nicht daraus entschieden werden kann, was denn nun der Mensch A an der Stelle des Menschen B nach richtigen Einsichten thun oder wünschen könnte? Man muß also schlechterdings irgend ein objektives Principium festsetzen, um irgend einen Satz des Zwangsrechts zu erweisen.

Garve geht bey der Untersuchung des Unterschieds zwischen Zwangs- und Gewissenspflichten eine Bahn, die nur von Einer Seite her mit Moses Mendelssohns und Sulzers Bahn zusammen trifft. Theils in seinen Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie (die schon 1772 heraus kamen) S. 414 ff. theils in den philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu dem ersten von Cicero's Büchern von den Pflichten (die er 1783 heraus gab) S. 98 ff. setzt er zween Hauptkaraktere der voll-

kom-

kommenen Pflichten fest. Den ersten sucht er in der Klarheit und Gewisheit der Verbindlichkeit, und in der Unabhängigkeit derselben von den Umständen. "Einige Pflichten (so erklärt er sich darüber in seinen neuesten Anmerkungen, in der angeführten Stelle) „erhalten ihre Verbindlichkeit durch die Umstände des Menschen, welcher sie thun, und dessen, welchem sie geleistet werden sollen. Wer kann, wer soll alle diese Umstände beurtheilen? — Andere Pflichten sind unter allen Umständen *) verbindlich. Von diesen weiß also ich und der Richter, daß „der

*) Diese Idee macht sich auch Ehlers von den Zwangspflichten. Denn er sagt (in seiner Schrift über die Unzuläßigkeit des Büchernachdrucks nach dem natürlichen Zwangsrecht. Dessau und Leipzig 1784. S. 17.) "die Zwangspflichten stehen „fest, die Umstände der Personen mögen sich ändern, wie sie wollen," und S. 13. "Alle Grundsätze der Moral „sind so beschaffen, daß sie sich auf eine gewisse Art von Umständen beziehen."

„der andere sie mir schuldig sey; von „jenen weiß es Niemand mit Gewiß„heit, als der Mensch selbst.“ Ich will nicht dabey verweilen, die Unrichtigkeit zu rügen, die in dem Ausdruck: Unter allen Umständen *) verbindlich seyn, zu liegen scheint. Die Hauptidee ist doch wohl nur diese: Unabhängigkeit von solchen Umständen, über die der Pflichtträger allein zu urtheilen im Stande ist. Und so fließt denn der erste Karakter der vollkommenen Pflichten den G. angiebt, mit dem, den Mendelssohn und Sulzer aufstellen, zusammen. Sie wissen schon,

*) Ich zweifle sehr, ob es unter den Pflichten, die wir andern schuldig sind, irgend eine gebe, die unter allen Umständen verbindlich ist. — Richtiger und genauer, dünkt mich, ist die Erklärung von unvollkommenen Pflichten, die Garve in seiner frühern Schrift — in seinen Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie (S.415.) giebt: "die Pflicht, deren Verbindlichkeit „von solchen Umständen abhängt, die „Niemand wissen kann, als der, wel„cher sie thun soll — eine solche Pflicht „darf nicht erzwungen werden."

schon, daß ich dieses Merkmahl nicht für hinreichend halte, um die vollkommenen Pflichten von den unvollkommenen zu unterscheiden. Ob aber das Mangelhafte dieser Bestimmung durch die zwote, die Garve noch hinzusetzt — durch das objektive Principium, das er aufstellt, vollständig ergänzt werde? diese Frage kann ich Ihnen erst in meinem nächsten Brief beantworten, worin ich Sie mit der Prüfung der objektiven Principien des Naturrechts überhaupt zu unterhalten das Vergnügen haben werde. Indessen erlauben Sie mir in Rücksicht auf die so eben angeführte Sulzerische und Garvische Bestimmung der vollkommenen Pflichten noch eine allgemeine Bemerkung hinzuzufügen, die ich oben bey der Untersuchung der Mendelsohnischen Theorie nur im Vorbeygehen berührte, und die vielleicht für das Naturrecht überhaupt von einiger Wichtigkeit ist. —

Es ist ganz allgemein — es ist ohne alle Einschränkung wahr, daß Erzwingung irgend einer Handlung oder Unterlassung nur dann erlaubt seyn kann, wenn man von der Befugnis, sich der Handlung oder Unterlassung des andern als eines Mittels zu seiner

Glückseligkeit zu bedienen, vollkommen versichert ist. Aber es ist **nur in einem gewissen Sinn wahr**, daß zum rechtmäßigen Gebrauch des Zwangs gegen den andern auch die Ueberzeugung von der **Obliegenheit** desselben erfordert werde. Denn es ist entschieden falsch, daß in **jedem Sinn und unter jeden Umständen** dem **Recht** auf der einen Seite, **Pflicht** auf der andern entspreche. Man hat längst anerkannt, daß dem Menschen gewisse Rechte in Absicht auf Wesen, auf die der Begriff von Sittlichkeit gar nicht anwendbar ist — daß ihm gewisse Rechte in Absicht auf Thiere, und in Absicht auf Menschen, die des Gebrauchs der Vernunft beraubt sind, zukommen: und schon daraus folgt im Allgemeinen, daß **Recht** auf der einen Seite Statt finden kann, wo auf der andern Pflicht gar nicht gedenkbar ist. Aber auch in denen Fällen, wo würklich beyde Theile einer moralischen Handlung fähig sind, trifft nicht in jedem Sinn das Recht des einen mit der Pflicht des andern zusammen. Nur im **objektiven** Verstand — in dem Verstand, in dem es **Mendelssohn** (in seinem **Jerusalem, Erst. Abschn.** S. 30.) zu nehmen scheint,

sind

sind die Begriffe vom **Recht** und **Pflicht** unzertrennlich mit einander verbunden. Betrachtet man aber die Sache subjektivisch — nimmt man auf die Einsichten, auf die moralischen Begriffe, und auf die ganze Individualität des sogenannten Pflichtträgers und Rechthabenden Rücksicht; so giebt es unsäglich viele Fälle, wo dem Recht zu fordern die Pflicht zu leisten nicht entspricht. **Subjektive** *) Verpflichtung setzt doch wohl immer die Möglichkeit die Pflicht zu erkennen voraus; und diese hängt bey jedem Individuum von tausend Umständen ab, die ganz ausser dem Bezirk seiner Willkühr liegen. **Subjektive Verpflichtung** des einen Menschen kann also würklich mit dem **Recht**, das der andere auf ihn hat, in einem ganz entschiedenen Widerspruch stehen. Der letztere kann würklich die ganz richtige Ueberzeugung haben, daß die Gesetze der Weisheit und Güte

*) Objektive Pflicht ist eine auf richtige Einsichten in die Gesetze der Weisheit und Güte gegründete, subjektive Verpflichtung hingegen eine aus den für das Individuum nach seiner ganzen Lage möglichen besten Begriffen entspringende Nothwendigkeit zu handeln.

te eine gewisse Handlung oder Unterlassung des andern erfordern, die auf ihn eine unmittelbare Beziehung hat, — kann also die ganz richtige Ueberzeugung haben, daß er befugt sey, jene Handlung oder Unterlassung zu erwarten, zu fordern, und unter gewissen Umständen selbst mit Gewalt zu erzwingen. Aber der, der die Handlung begehen oder unterlassen sollte, ist vielleicht ohne seine Schuld in Absicht auf moralische Aufklärung so weit zurück, daß er das richtige Verhältniß der Gesetze der Gerechtigkeit zu seiner Handlung einzusehen nicht im Stande ist. Dieser Fall kann nicht nur dann eintreten, wenn der aufgeklärte und der unaufgeklärte, wenn der polizirte und der wilde Mensch, wenn der **Europäer** *) und der **Indianer**, sondern auch, wenn der mehr und weniger aufgeklärte, und selbst wenn der Philosoph

*) Der Europäer z. B. hat das Recht, Enthaltung vom Diebstahl von dem Indianer zu fordern, wenn schon dieser vielleicht die subjektive Verpflichtung nicht hat, den Europäer nicht zu bestehlen (vergl. Hawkesworths Geschichte der Seereisen und Entdeckungen im Südmeer. I. B. S. 214.)

losoph von dieser und von jener Sekte, blos als Menschen, in irgend ein gesellschaftliches Verhältniß mit einander kommen. Sie sehen selbst, daß die Unterscheidung, die ich zwischen **subjektiver** und **objektiver** Verpflichtung machte, auch auf den Begriff von **Recht** *) anwendbar ist. Die Behauptung ist

*) Unter dem objecktiven Recht denk' ich mir das, das auf richtigen, auf objektiv wahren Begriffen beruht; unter dem subjektiven aber das Recht, das dem Individuum nach den besten Einsichten, die es, nach seiner ganzen Lage betrachtet, haben kann, zukommt. So halten vielleicht, (um Ihnen ein Beyspiel zu geben, das mir so eben in Hawkesworths Geschichte der Seereisen. S. 214. 219. 234. 236. auffiel) manche der Otaheiterinnen in Rücksicht auf ihr nationales und individuelles Ideen- und Empfindungssystem das subjektive Recht, Erfüllung der Wünsche zu erwarten, die sie den ankommenden Engländern durch die bedeutendste Gebehrdensprache zu erkennen gaben, wenn ihnen schon das objektive Recht dazu schlechterdings nicht zukam. Und manche der Matrosen, die Wallis von der Ausreissung der Schiffnägel abzuhalten das vollkommenste Recht hatte, waren vielleicht, ehe sie ein ausdrückliches Verbot von

ist also wohl nicht so seltsam, als sie es vielleicht bey dem ersten Anblick scheinen mag, daß auf der einen Seite die vollkommenste Ueberzeugung vom **Recht** Statt finden könne, wenn schon auf der andern Seite **subjektive** und selbst **objektive** Verpflichtung fehlt. Ich brauche wohl nicht hinzuzusetzen, daß ich mir über meine ganze bisherige Entwicklung die strengste Kritik von Ihnen erbitte. Sie kennen mich selbst zu gut, als daß Sie nicht vollkommen versichert seyn sollten, Sie können mir keinen größern Dienst auf der Welt erweisen, als wenn Sie mich durch Darlegung Ihrer Gründe von irgend einem meiner Irrthümer zurück bringen.

Zwey=

von ihrem Befehlshaber bekommen hatten, subjektivisch befugt, mit Nägeln, die sie für entbehrlich hielten, Vergnügungen zu erkaufen, die ihnen bey der Stufe von Kultur, auf der sie stunden, ganz erlaubt, und für so manches Ungemach eine Art von Schadloshaltung zu seyn schienen.

Zweyter Brief.

Sie scheinen, so viel ich aus Ihrer ganz kurzen Antwort sehen kann, über den Hauptinhalt meines letzten Briefes ganz mit mir einig, aber um so zweifelhafter darüber zu seyn; ob es nicht irgend ein zuverläßiges und brauchbares **objektives** Principium des Naturrechts gebe — ob sich nicht aus dem Verhältniß der Handlungen zur **Erhaltung der Gesellschaft** besonders irgend ein System von Zwangsrechten und Zwangspflichten herleiten lasse. Erlauben Sie mir nun, Ihnen auch über diesen Punkt in demselben freymüthigen Ton, der in meinem vorigen Brief herrschte, und den Ihre Freundschaft bey unsern ehemaligen mündlichen Unterredungen, mir immer so gerne gestattete, meine Meinung zu sagen, und durch eine litterarische Zusammenstellung und Prüfung der **objektiven** Principien des Zwangsrechtes, so wie sie von den vornehmsten Philosophen und Juristen modificirt werden, die Darstellung der Gründe zu vollenden, die mich dazu bestimmen, dem Naturrecht **in dem Sinn, in dem man es jezt nimmt, und in dem Umfang und in der Form,**

die man ihm jetzt giebt, wissenschaftliche Existenz abzusprechen.

Zu der Klasse der Philosophen, die von der Beziehung der Handlungen auf die Erhaltung der Gesellschaft den Karakter der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten hernehmen, gehört von den älteren Puffendorf vorzüglich, wenn er schon jene Idee nicht dazu benutzte, ein ganzes System von Zwangsrechten und Zwangspflichten aufzubauen. " *Quod alia* „*nobis* (so erklärt er sich darüber in seiner Schrift de Iure Nat et Gent. Lib. I. Cap. VII. §. VII.) „*perfecte*, *alia imperfecte* „*debeantur*, *causa est*, *inter eos quidem*, „*qui in naturali libertate inuicem viuunt*, „*diuersitas praeceptorum iuris naturalis*, „*quorum alia ad esse*, *alia duntaxat ad* „*bene esse societatis faciunt*. *Vnde cum* „*minus necessarium sit*, *haec*, *quam illa*, „*alteri exhiberi*; *rationis quoque est*, *illa*, „*quam haec*, *rigidiore posse modo exigi*, „*cum stolidum sit*, *medicinam morbo longe* „*operosiorem et molestiorem adhibere*." Von den neueren Philosophen, die dieser Idee beystimmen, will ich Ihnen nur zween nennen — Hutcheson und Garve. Der

er=

erstere entwickelt sie (in seinem *System of moral philosophy*. Lond. 1755. Vol. I. S. 257.) so: "*Rights according as they are „more or less necessary to be maintained „and observed in society, are divided into „perfect and imperfect. Every proper „right is some way conducive to the publick „interest, and is founded upon some such „tendency. The observing and fullfilling „every proper right of others is matter of „conscience, necessary to obtain the ap„probation of God, and our own hearts. „But some of them are of such a nature, „that the interest of society requires they „should ever be maintained, and fullfilled „to all who have them, and that even by „methods of force, where gentler mea„sures prove ineffectual; these are called „perfect rights; such as every innocent „man has to his life &c. — — Socie„ty can not subsist, unless these rights are „sacred. No individual can be happy, „where such rights of his are promiscuous„ly violated. Other rights, as truly sa„cred in the sight of God and our own con„sciences, yet are of such a nature, that, „for some remote reasons of publick utility,*

„*they must not be asserted by violence or*
„*compulsion, but left to the goodness of*
„*other men's hearts. These are the im-*
„*perfect rights. — Such are the rights*
„*of the indigent to relief from the weal-*
„*thy &c.* Und gerade dies ist auch der Karakter von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, den Garve zu dem, den ich Ihnen in meinem vorigen Brief darlegte, hinzufügt: "Es giebt Handlungen, sagt er *) „deren einzelne Ausübung nützlich ist, und die um dieses besonderen Nutzens willen, den sie jedesmal stiften, Schuldigkeit werden. „Es giebt andere Handlungen, deren „allgemeine Gewohnheit für die Gesellschaft höchst nothwendig ist — „Alle Gewissenspflichten sind von der „ersten, alle Zwangspflichten von der „andern Art." Es ist wohl ganz unleugbar, daß Rücksicht auf die Erhaltung der Gesellschaft — dieses großen Principiums mensch-

*) S. seine Anmerk. zu Fergusons Moral S. 416. vergl. mit den Anmerkungen zu Cicero's erstem Buch von den Pflichten S. 99.

menschlicher Glückseligkeit — würklich in manchen Fällen vollkommen zum Zwang berechtige — in allen den Fällen dazu berechtige, wo man nur zwischen Auflösung des gesellschaftlichen Bandes auf der einen, und zwischen Gewaltthätigkeit gegen einzelne auf der andern Seite zu wählen hat. Und bey dem ersten Anblick schien mir selbst der ganze Knoten durch jenen Grundsatz gelöset — schien mir die Frage dadurch vollkommen entschieden zu seyn, die **Mendelssohn** und **Sulzer** unentschieden lassen: In welchen Fällen **muß** der Rechthabende die Pflicht, von der er überzeugt ist, daß sie dem andern obliege, würklich von diesem fordern — in welchen Fällen **darf** er sie **durch Gewalt erpressen**, ohne gegen die Gesetze der Weisheit und Güte anzustoßen? Aber eine genauere Untersuchung und eine nähere Anwendung auf besondere Fälle stellt mir nun das Principium, für das ich Anfangs ein zu gutes Vorurtheil hatte, in einem ganz andern Lichte dar — dringt mir den Gedanken ganz unwiderstehlich auf, der **Hutchesonsche** und **Garvische** Grundsatz sey zu einseitig und **auf den Stand der Natur zu wenig anwendbar**, als daß er einem System vom

Na-

Naturrecht im gewöhnlichen Sinn des Worts zu einer sichern Grundlage dienen könnte. Es giebt offenbar Fälle, wo das Zwangsrecht nicht aus der Verbindlichkeit zur Aufrechthaltung der Gesellschaft, die doch immer nur abgeleitete Quelle ist, sondern aus einem allgemeinern Principium, aus der **Verpflichtung des einzelnen Menschen zur Beförderung seiner Glückseligkeit** — zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung — entspringt. Ich will Sie jetzt nicht an den ausserordentlichen Fall eines **Robinsons** *) und **Freytags** erinnern, der doch immer würklich vorkommen kann, und eben deswegen auch bey dem Entwurf eines allgemeinen Zwangsrechts von dem Philosophen in Rechnung genommen werden muß. Aber wie oft trägt es sich denn nicht würk-

*) Es wäre doch wohl lächerlich behaupten zu wollen, daß zween Menschen in Robinsons und Freytags Fall ihr Leben gegen wechselseitige Angriffe entweder gar nicht oder nur aus dem Grunde mit Gewalt vertheidigen dürfen, weil der unterlassene Gebrauch der Gewalt auf die Auflösung des gesellschaftlichen Bandes der Menschheit Einfluß haben könne.

würklich zu, daß der Reisende mit irgend einem Fremden, den er auf seinem Weg antrift, nur auf wenige Stunden oder Augenblicke in ein Verhältniß kömmt, wo nur Rücksicht auf seine **Selbsterhaltung**, nicht Rücksicht auf **Erhaltung der Gesellschaft** vernünftiger Beweggrund für ihn seyn kann, seine Person oder das für ihn unentbehrliche äußere Eigenthum mit Gewalt gegen Gewalt zu schützen? Und können nicht selbst unter Mitgliedern der nehmlichen Gesellschaft Fälle eintreten, wo blos Erhaltung des **Individuums**, nicht Aufrechthaltung des **Ganzen**, zu irgend einem Zwang berechtigt? Handlungen der **Wohlthätigkeit** sind, wie **Hutcheson** und **Garve** selbst annehmen, nicht von der Art, daß ohne allgemeine Gewohnheit derselben die Gesellschaft sich zerstören würde. Und doch sind Umstände gedenkbar, wo Handlungen der Wohlthätigkeit — wo ein Theil eines fremden Eigenthums erpreßt werden darf, weil es Umstände geben kann, unter denen für das Individuum kein anderes Mittel der Selbsterhaltung mehr übrig ist.

Sie sind vielleicht mit mir schon ganz darüber einig, daß das **Garvische** Principium

zu enge sey, um auf alle die Fälle, wo würklich Zwangsrecht Statt findet, anwendbar zu seyn. Aber ich würde Ihnen einen nach meiner Ueberzeugung noch wichtigern Grund dagegen vorenthalten, wenn ich nicht auch dies noch hinzusetzte, daß dasselbige Principium mir von einer andern Seite her zu **weit** oder zu **unbestimmt** zu seyn *) scheint,

*) Nur im Vorbeygehen will ich eine Schwierigkeit bemerken, die bey der Anwendung des Garvischen Principiums auf individuelle Fälle im Stande der Natur oder in der bürgerlichen Gesellschaft vorkommt. Es kann dem Rechthabenden vollkommen evident seyn, daß irgend einem andern eine gewisse Pflicht gegen ihn obliege, und daß Aufrechthaltung der Gesellschaft es schlechterdings erfordere, Vernachläßigung dieser Gattung von Pflichten nicht zur Gewohnheit werden zu lassen. Aber damit ist denn doch die Frage noch nicht ganz für ihn beantwortet, ob er gerade im gegenwärtigen individuellen Fall befugt sey, die Pflicht zu erzwingen. Denn es ist in tausend Fällen äußerst zweifelhaft, ob gerade die einzelne Handlung, von der jetzt die Frage ist, einen solchen Einfluß auf das Ganze, eine solche Beziehung auf die Gesellschaft habe, daß man dieser gewaltsame

Er=

scheint, als daß es sichere Grundlage eines allgemeinen Systems von Zwangsrechten und Zwangspflichten seyn könnte, denn gerade für die gewöhnlichsten — für die bey weitem häufigsten Fälle im Stande der Natur läßt sich die Frage: Ob Zwang gebraucht werden dürfe, aus jenem Grundsatz schlechterdings nicht entscheiden. Sie mögen wohl vielleicht diese Behauptung für die gewagteste und für die unerweisbarste von allen halten, die ich je bisher aufgestellt habe. Aber wenn Sie Sich die Menschen im Stande der Natur, so wie sie würklich sind, vorstellen, nicht nach einem aus einer Platonischen Republick oder aus irgend einer theologischen Darstellung des Stands der Unschuld geborgten

Erpressung jener schuldig sey. — Daß diese Schwierigkeit, die bey mancher der besten und bestimmtesten moralischen Vorschriften, in der Anwendung betrachtet, nicht wohl vermeidlich, und deren Auflösung eigentlich Gegenstand einer philosophischen Kasuistick ist, keine Einwendung gegen die Brauchbarkeit des Garvischen Principiums, für die Wissenschaft des Naturrechts seyn solle, brauch' ich wohl nicht hinzuzusetzen.

ten Ideal selbst schaffen; wenn Sie nicht blos an die Folgen der Handlungen, die erpreßt werden sollen, in Absicht auf die Gesellschaft, sondern zugleich auch die Folgen denken, die Gebrauch des Zwangs in derselbigen Hinsicht hat: so wird meine Idee wenigstens das Befremdende nicht mehr für Sie haben, das sie bey dem ersten Anblick vielleicht haben mag. Es kann entschieden gewiß seyn, daß die Beobachtung gewisser Pflichten mit der Erhaltung des gesellschaftlichen Bandes sehr wesentlich zusammen hänge. Aber ob Erpressung dieser Pflichten, ob Gewaltthätigkeit gegen den, der sie verweigert oder verletzt, zur Zerrüttung der Gesellschaft nicht eben so viel, oder noch mehr beytrage, als Verletzung oder Verweigerung der Pflichten selbst — dies, dünkt mich, ist in dem Stande der Natur in den bey weitem meisten Fällen so zweifelhaft — dies läßt sich auf eine wissenschaftliche Art so wenig bestimmen, daß eben deswegen das Garvische Princip in Beziehung auf den Stand der Natur beynahe von gar keiner Brauchbarkeit ist. Der Mensch A, den der beleidigte Mitmensch B durch Gewalt zu einer gewissen Handlung nö-

nöthigen, oder von der Begehung derselben abhalten will, wird doch wohl gegen den Zwang, den dieser gegen ihn gebraucht oder zu gebrauchen Miene macht, gewöhnlich nicht so ganz gleichgültig seyn — wird, er mag Recht *) oder Unrecht zu haben glauben, alle seine Macht aufbieten, um der Gewalt, mit der er bedrohet wird, den möglichsten Widerstand entgegen zu setzen **). Besitzt er selbst überwiegende körperliche Stärke; so wird es ihn um so weniger kosten, etwas gegen den zu unternehmen, der seine Ansprüche gegen ihn geltend zu machen sucht.

*) In dem einem Fall wird seine Ueberzeugung vom Recht, das er zu haben glaubt, ihn um so mehr anfeuern, sich dem Zwang zu widersetzen. Und in dem andern Fall werden dieselbigen Beweggründe, die ihn zum Unrecht bestimmten, verbunden mit der Rachbegierde, die dem unkultivirten Menschen so natürlich ist, ihn auch fähig machen, das Unrecht fortzusetzen und den Plan zu verfolgen, den er sich auf Kosten seines Mitmenschen gebildet hat.

**) Dies ist um so eher zu vermuthen, da überhaupt im Stande der Natur die Menschheit weniger kultivirt ist, als im Stande der bürgerlichen Gesellschaft.

sucht. Fühlt er sich aber schwächer; so wird er die, deren Interesse überhaupt mit dem seinigen aufs innigste verwebt ist, und über die er eine Art von Herrschaft *) hat, und die, die aus irgend einer andern Ursache gegen seinen Gegner aufgebracht sind, zur Hülfe gegen diesen aufrufen — wird vielleicht auch, wenn er noch einer größern Verstärkung zu bedürfen glaubt, solche, die sich ganz neutral zu verhalten scheinen, durch Anbietung gewisser Vortheile zur thätigsten Theilnehmung an seiner Angelegenheit auffordern. Und was ist nun wohl natürlicher, als daß der Mensch B, auf dessen Seite würklich das Recht ist, in dem einen und in dem andern Fall dasselbige zu seiner Vertheidigung gegen A thut? Aber so muß denn eine Art von Krieg entstehen, der für die Gesellschaft um so gefährlicher seyn, und zur Zerreißung der gesellschaftlichen Bande um so mehr beytragen wird, je länger er fortdauert, und je weiter er

*) Dies wird, wie sich aus der ältern und neuern Geschichte der unkultivirten Menschheit vermuthen läßt, der Fall des Hausvaters in Absicht auf seine Familie im Stande der Natur seyn.

er sich verbreitet. Und wie leicht kann es sich nicht zutragen, daß der Krieg des Einzelnen gegen den Einzelnen, der Familie gegen die Familie allmählich in einen allgemeinen, die ganze Gesellschaft zerrüttenden sich verwandelt? Wie leicht kann es sich nicht zutragen, daß aus Veranlassung einer einzigen Gewaltthätigkeit, die der Rechthabende gegen den Pflichtträger gebraucht, der ganze Zustand der Gesellschaft in den ausartet, den **Hobbes** für den eigentlichen Stand der Natur hält? Dieser letztere Erfolg mag wohl immerhin unter die seltenern Fälle gehören: aber Krieg eines Theils der Gesellschaft gegen den andern — also auch eine gewisse Zerrüttung der Gesellschaft wird doch wahrscheinlich gewöhnliche Folge von dem Zwang seyn, durch den der Rechthabende sein Recht zu behaupten sucht. Und durch welchen Kalkul des Wahrscheinlichen, läßt sich denn wohl die Aufgabe auflösen: Ob in dem Stande der Natur irgend eine unrechtmäßige Handlung des Pflichtträgers, oder die Gewaltthätigkeit, deren sich der Rechthabende gegen ihn bedient, mehr Einfluß auf die Zerrüttung der Gesellschaft und auf die Zerreissung des gesellschaftlichen Bandes habe? Wie läßt

sich also wohl von irgend einer Gattung von Handlungen behaupten, daß sie in Rücksicht auf Erhaltung der Gesellschaft im Stande der Natur erpreßt werden dürfe — Wie das Garvische Principium dazu gebrauchen, ein dem **Stande der Natur** angepaßtes System von Zwangsrechten und Zwangspflichten zu bilden?

Ich könnte den Grund, den ich so eben in Beziehung auf **Hutchesons** und **Garve's** Grundsatz entwickelte, gleich jetzt auch — von einer anderen Seite her betrachtet — auf die Meinung der Philosophen anwenden, die **Selbsterhaltung**, oder **Erhaltung des Eigenthums** zum Principium des Zwangsrechts machen, wenn ich Ihnen nicht vorher über einige besondere Modifikationen dieser Meinung einige Bemerkungen mittheilen zu müssen glaubte.

Unter denen Lehrern des Naturrechts, die das, in gewissen Rücksichten am meisten natürliche Principium, der **Selbsterhaltung** zur Grundlage des Zwangsrechts machen, zeichnet sich vorzüglich **Achenwall** aus — ein Philosoph, der ganz unleugbar in der Litteratur des Naturrechts Epoche macht, und für dessen Namen ich längst so vie-

viele Achtung hatte, daß es mir eigentlich sauer ankommt, ihn da zu nennen, wo ich Ihnen sagen muß, daß ich in Absicht auf eine gewisse Hauptidee nicht ganz mit ihm übereinstimmen kann. Seinen ganzen Ideengang — so wie man ihn in seinen *Prolegom. Iur. Nat.* *) antrifft — die Art wie er aus den allgemeinsten Grundsätzen durch eine Kette von Schlüssen ein Principium des Zwangsrechts herleitet, kann ich Ihnen schon deswegen nicht vorlegen, weil ich Sie gern veranlassen möchte, sich das Vergnügen selbst zu machen, das ich bey der Durchlesung seiner vortreflichen Schrift empfand. Ich will Ihnen also nur dies sagen, daß A. aus dem allgemeinen Grundsatz: **) "**Befolge den Willen der Gottheit,**" die Verbindlichkeit

*) Die neueste Ausgabe davon kam in Göttingen 1767. heraus.

**) S. S. 44 ff. der angeführten Schrift. Aus demselbigen Grundsatz leitet, unter den neuesten Philosophen, *Woodeson* in seinen *Elements of Iurisprudence treated of in the preliminary part of a course of lectures on the laws of England. London. Payne 1783.* (in der I. lecture) die Naturgesetze her.)

keit des Menschen zur Selbsterhaltung *), und aus dieser das Principium des Zwangsrechts folgert: **Unterlassung der Handlungen, die meiner Selbsterhaltung entgegen stehen, darf mit Gewalt von dem andern gefordert werden.** Sie sehen selbst, daß die Allgemeinheit und Richtigkeit dieses Grundsatzes im A. System von der Allgemeinheit und Richtigkeit jener Prämisse abhängt — daß also vorerst alles darauf ankömmt, den Begriff von **Selbsterhaltung** und unsere Verbindlichkeit dazu philosophisch-genau zu bestimmen. A. scheint jenen Ausdruck da, wo vom Principium des Zwangs-

*) Ich kann mich nicht enthalten, die vortrefliche Stelle S. 51. für Sie auszuzeichnen, in die A. gleichsam das Mark der Moral des Naturrechts, und der Religion zusammen faßt. "*Voluntati Diuinae*, sagt er, „*age conformiter. Ergo viue conue-„nienter perfectionibus, finibus, gloriae „Dei — finibus Dei respectu rerum, per-„fectionibus rerum. Gloriam Dei illustra „— perfice omnia; quaere optimum vni-„versi, optimum mundi moralis, optimum „generis humani, optimum tibi — perfi-„ce te, conserua te.*"

Zwangsrechts die Rede ist, im populären Sinn zu nehmen und Erhaltung des **Körpers und Lebens** dadurch zu bezeichnen *). Aber so genommen kann Selbsterhaltung, was A. selbst **) eingesteht, offenbar keine ganz **allgemeine**, ganz uneingeschränkte Pflicht, also auch der Grundsatz des Zwangsrechts, der daraus herfließt, nicht **allgemeiner** Grundsatz seyn. Schon dies würde den Wunsch bey mir rege machen, daß jener vortrefliche Lehrer des Naturrechts irgend ein anderes Principium des Zwangsrechts, das zwischen dem ganz allgemeinen Grundgesetz, von dem er ausgeht, und zwischen dem Principium der Selbsterhaltung gleichsam in der Mitte läge, aufgestellt haben möchte; wenn auch nicht noch der Umstand hinzu käme, daß das **Zwangsrecht** eine

*) S. S. 95.

**) Dies erhellt aus der Einschränkung, die er S. 80 hinzu setzt: "*Quatenus obligatio* „*fortior non obstat.*" und die ihn nöthigt, das Principium des Zwangsrechts, das er aus der Verbindlichkeit zur Selbsterhaltung ableitet, S. 95. so zu modificiren: *Cuilibet* „*competit ius perfectum in sui conseruatio*„*nem, quantum competere potest.*"

eine größere Ausdehnung, als die **Verbindlichkeit zur Selbsterhaltung**, hat. Es kann Fälle geben, wo nicht Rücksicht auf unsere Selbsterhaltung, sondern Rücksicht auf die Erhaltung der **Gesellschaft** — Rücksicht auf das Gute, das für diese aus dem Gebrauch einer gewissen Gewaltthätigkeit entspringt, uns dazu berechtigt, oder verbindet, irgend eine Handlung oder Unterlassung zu erzwingen *). **Achenwalls** Grundsatz scheint also auf der einen Seite zu **weit**, und auf der andern zu **enge** zu seyn, um als sicherer allgemeiner Grundsatz des Zwangsrechts gebraucht werden zu können. Doch vielleicht war sein Zweck nur dieser, für die **gewöhnlichern** häufigern Fälle ein Principium des Zwangsrechts aufzustellen. Aber so würde denn freylich seine erste Idee von der meinigen sehr verschieden seyn. Denn un-

*) Rücksicht auf die Erhaltung und auf das Wohl der Gesellschaft kann zwar nie ganz von der Rücksicht auf unsere eigene Vervollkommnung, aber doch manchmahl von der Rücksicht auf Selbsterhaltung (im gewöhnlichen Sinn genommen) getrennt seyn.

unter einem Grundsatz, auf dem ein ganzes System von Naturrecht ruhen solle, denk' ich mir immer einen auf **alle Fälle** anwendbaren Grundsatz. Ist es Tadel für den Lehrer der Physik, die Bestimmung der Naturgesetze blos den gewöhnlichsten alltäglichen Erscheinungen in der Körperwelt anzupassen; so wird wohl auch der Lehrer des Naturrechts nicht ganz tadelfrey seyn, wenn er ein Principium des Naturrechts aufstellt, das nur für die gewöhnlichern häufigern Fälle gilt, aber für die Entscheidung der seltenern nicht wohl brauchbar ist.

Vielleicht hat gerade dies einige andere Philosophen veranlaßt, dem **Achenwallischen** Principium eine etwas größere Ausdehnung zu geben, und für **Selbsterhaltung Erhaltung der Vollkommenheiten** oder **des Eigenthums** des Menschen zu setzen. Zu dieser Klasse gehören unter den neuesten Verfassern eines vollständigen Naturrechts vorzüglich **Höpfner** und **Feder**, an die sich denn auch einige andere anschließen, deren Zweck es nicht war, das ganze System darzustellen, über dessen Principium sie nur gelegentlich ihre Gedanken äußern.

Höpfner — Achenwalls Nachfolger, wenn ich je den neuen Herausgeber des Achenwallischen Lehrbuchs so nennen darf — hat sich's zum besonderen Geschäft gemacht, die Theorie seiner Vorgänger in Absicht auf den Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu berichtigen — hat in einer eigenen *) Abhandlung eine neue ausführliche Untersuchung über die Frage angestellt; **warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommene oder unvollkommene? Und welche Pflichten gehören zu der ersten, welche zu der letzten Gattung?** Nach seiner eigenen Ankündigung zu urtheilen, sollte man wohl vermuthen, der Verfasser habe einen sehr beträchtlichen Fund gethan — sollte vermuthen, das ganze Gebäude seines Naturrechts stehe auf einem unerschütterlich festen, stehe auf einem bey weitem festeren Grunde, als jedes Gebäude vom Naturrecht,

*) Sie erschien zuerst 1779. als Programm, wurde aber im folgenden Jahr seinem Kompendium des **Naturrechts des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker** angehängt.

recht, das vor ihm aufgeführt wurde. Aber wenn man denn nun so ganz unbefangen die Grundsteine, auf denen sein System ruht, näher betrachtet: so hat man Mühe, sich zu überreden, daß **Höpfner** auf einen sicherern Grund, als seine Vorgänger, gebaut habe. Jeder Angriff, den er auf diese macht, spannt die Erwartung von der eigenen Theorie des Verfassers höher, die gleich bey dem Anfang seiner Abhandlung rege gemacht wird. Aber man fühlt auch, wenn ich je von meinen Empfindungen auf fremde schließen darf, den ganzen Verdruß einer getäuschten Erwartung, wenn man am Ende der Abhandlung gewahr wird, daß gerade in dem, was dem Verf. eigen ist, eine bey weitem auffallendere Unrichtigkeit liegt, als in den meisten der Ideen, die er zu widerlegen sich bemühte. Vielleicht wird meine Ueberzeugung die Ihrige werden, wenn ich Ihnen nun **Höpfners** Ideengang selbst vorzeichne, wenn ich Ihnen das Principium seines Naturrechts und den Beweis, worauf er dieses stützt, vorlege. Jenes ist nach seinem eigenen Geständniß nicht neu. Denn schon **Köhler** z. B. *) hat den Grund-

*) S. **Köhlers** *Exercitat. Iuris Nat. eius-*

que

Grundsatz des Naturrechts aufgestellt, den er annimmt: **Es ist Zwangspflicht, den andern von den Vollkommenheiten, die sie besitzen, nichts zu entziehen; Liebespflicht hingegen** *) **die Summe der Vollkommenheiten bey dem**

que cum primis cogentis, methodo systematica propositi — *Edit. II. Ienae 1731.* wo, um nur Eine Stelle anzuführen §. XIII. Dissert. prolus. das Principium des Zwangsrechts so bestimmt wird: "*Cum nobis a natura et nutu creatoris detur copia cogendi „alterum, vt nobis non detrahat bona, quibus iamiam instructi sumus: officia necessitatis* (so nennt er die Zwangspflichten überhaupt — vergl. §. IV.) *eo tendunt, „nequis alteri detrahat id boni cuiuscunque, quo eum iamiam ornatum deprehendit.*" In Beziehung auf das Völkerrecht stellt diesen Grundsatz unter andern auch der Verfasser des *Syst. Iur. gentium ex genuinis principiis euoluti.* Pragae 1768. auf, wo es S. 35. heißt: "*Officia perfecta „absoluta gentium erga se inuicem continentur hac propositione fundamentali, vt vna „gens alteram non laedat, s. eius statum „non reddat imperfectiorem.*"

*) Höpfner scheint schon bey der Erklärung selbst voraus zu setzen, daß Liebespflichten

dem Mitmenschen zu vermehren, und Unvollkommenheiten, die ihm eine dritte fremde Ursache droht, abzuwenden. Aber die Art, wie Höpfner diesen Grundsatz erweißt, scheint neu und ihm *) eigen zu seyn. "Mensch und Mensch

ten und unvollkommene Pflichten von gleicher Ausdehnung sind.

*) Auch Beyer (in seiner *Delineat. Iur. Divini naturalis et positiui vniuersalis. Lips. 1716.*) knüpft an die Idee von der Gleichheit der Menschen, aber auf eine andere Art, als Höpfner den Satz an, daß jedem das Recht zukomme, sein Eigenthum durch Zwangsmittel zu erhalten und sicher zu stellen: "*Quodsi aliis* (sagt er S. 45.) *ius* „*competeret aliquid a me extorquendi, idem* „*et mihi competeret aduersus alios. Ita* „*vero nullus certum sibi viuendi genus pro-* „*ponere possit, si de mediorum retentione* „*nunquam esset securus. Et nemo aptum* „*societatis membrum euaderet, ademtis* „*quotidie facultatibus idoneum se reddendi.* „*Quin ergo necesse est, vt mihi contra in-* „*vadentes competat violentia etiam extre-* „*ma pro rebus meis defendendis vel ereptis* „*recuperandis. Indeque sponte fluunt duae* „*regulae: Ius arcendi laesionem et repa-* „*randi damnum mibi illatum est ius perfe-* „*ctum.*

„Mensch sind gleich (dies ist die Grund-idee, von der er ausgeht) — „was der „eine dem andern thun, gegen den „andern unterlassen darf, dasselbige „darf auch dieser jenem thun, gegen „jenen unterlassen. Will ich also (so schließt er nun weiter fort) „dem Mit-„menschen seine Vollkommenheiten „vermindern, so ist dieser befugt, auch „die Summe der meinigen zu vermin-„dern, und von meinen Beginnen „mich abzuhalten — also befugt „mich zu zwingen. Weigert sich „aber mein Mitmensch, zu der Zahl „meiner Vollkommenheiten etwas „hinzuzusetzen, so bin ich höchstens „befugt, ihm dasselbe zu verweigern. „Aber

„*tum.*“ Daß dieser Beweis nicht ganz zum Ziel hintreffe, erhellt aus Gründen, die ich hier nicht wiederholen will. Aber offenbar argumentirt doch Beyer in der so eben angeführten Stelle richtiger noch als H., und als er selbst bey andern Gelegenheiten, als er z. B. da argumentirt, wo er die Rechtmäßigkeit des göttlichen Befehls, Isaak zu opfern, aus der Erbsünde (S. S. 64.) herleitet.

„Aber ihm die seinige zu rauben, zu „vermindern, habe ich kein Recht. „Also ist Zwang hier unerlaubt.“ — So stünde denn das Ey auf der Spizze, ruft **Höpfner** am Ende dieser so ganz sophistisch aussehenden Argumentation im triumphirenden Ton aus. Mir scheint es noch immer nicht zu stehen. Ob ich, oder **Höpfner** im Fall einer optischen Täuschung sey, darüber können wohl Sie am zuverlässigsten urtheilen. Um Ihnen diese Mühe zu erleichtern, will ich jener Argumentation eine andere entgegen stellen, die für mich mehr Evidenz, als die **Höpfnerische**, hat. Will irgend einer meiner Mitmenschen im Stande der Natur meine Vollkommenheiten vermindern, so sind zween Fälle. Entweder giebt ihm die Menschheit überhaupt, oder eine gewisse besondere Lage, in der er sich befindet, würklich das Recht zu einer solchen Handlung; oder er ist in keiner von beyden Rücksichten dazu befugt. **Als Mensch blos** betrachtet, kann er wohl das Recht schlechterdings nicht haben, die Vollkommenheiten seiner Mitmenschen **überhaupt** zu vermindern; denn dies würde höheren Naturgesetzen, dies würde jenem so tief ein-

ge-

gegrabenen und so ganz unausrottbaren Grundtrieb *) der menschlichen Seele widersprechen. Aber besondere Umstände — äußerst dringende Bedürfnisse — können meinen Mitmenschen in einzelnen Fällen dazu berechtigen, mir von meinen Vollkommenheiten (wenn dazu auch das äußere Eigenthum gerechnet wird) irgend etwas zu entziehen. Und wenn denn nun dieser Fall eintritt, so kann doch wohl mir das (objektive) Recht nicht zukommen, die Summe der Vollkommenheiten jenes Mitmenschen zu verrin-

*) Es würde der auffallendste Widerspruch in den Einrichtungen des Schöpfers seyn, wenn er jedem Menschen den unwiderstehlichsten Trieb zur Beförderung seiner Glückseligkeit eingepflanzt, und zugleich jedem seiner Mitmenschen das uneingeschränkte Recht zur Verminderung der Vollkommenheiten desselben gegeben hätte. Es würde der auffallendste Widerspruch in den Einrichtungen des Schöpfers seyn, wenn er von jedem Menschen vernünftige Selbstliebe, die ohne Wohlwollen gar nicht denkbar ist, forderte, und doch zugleich jeden Menschen zu einer uneingeschränkten Störung der Glückseligkeit seiner Nebenmenschen berechtigte.

ringern und Gewaltthätigkeit gegen ihn zu brauchen, um von seinem Beginnen ihn abzuhalten, denn so würde Recht gegen Recht — so würden die Gesetze der Weisheit und Güte mit sich selbst streiten. Nur dies folgt aus der **natürlichen Gleichheit** der Menschen, daß mir **unter ähnlichen Umständen und Verhältnissen** in Absicht auf meinen Mitmenschen dasselbige erlaubt ist, was sich dieser im gegenwärtigen Fall in Rücksicht auf seine besondere Lage gegen mich erlauben darf. — Ist aber der Fall der, daß der Mitmensch, der meine Vollkommenheiten zu vermindern sucht, auch durch die besondern Umstände, in denen er sich befindet, kein Recht dazu bekommt; so folgt dann freylich dies aus der **natürlichen Gleichheit** der Menschen, daß auch ich **unter seiner Lage** kein Recht zu einer ähnlichen Handlung in Absicht auf ihn habe. Aber die Frage, die **Höpfner** aus jener Idee entscheiden zu können glaubt: ob denn ich nun im gegenwärtigen Fall befugt sey, die Unterlassung seiner Handlung, oder Entschädigung, **zu erzwingen**? die Frage: ob es kleineres Uebel sey, Gewalt gegen ihn zu brauchen, oder das Unrecht zu dulden?

 die-

diese Frage, um die sich eigentlich die ganze Untersuchung herumdrehen muß, ist offenbar damit noch nicht entschieden — diese Frage muß aus irgend einem andern Grundsatz entschieden werden. Urtheilen Sie selbst aus der Zusammenstellung beyder Argumentationen, ob die Höpfnerische hinreichend sey, den Grundsatz zu beweisen; **andern von den Vollkommenheiten, die sie besitzen, nichts zu entziehen, ist Zwangspflicht.** Es ist sichtbar deutlich, daß **Höpfner** entweder die Gleichheit der Menschen sich **zu groß** gedacht, oder bey dem Satz: **Was der Mitmensch in Ansehung meiner thun, oder unterlassen darf, dasselbe ist mir in Absicht auf ihn erlaubt,** die aus der Natur der Sache selbst fließende Einschränkung: **Unter ähnlichen Umständen,** wenigstens in der Anwendung auf seinen ersten Schluß, ganz übersehen hat. Aber wie er dies übersehen konnte, ist mir selbst psychologisch unerklärbar. Denn bey der Anwendung der Idee von der Menschengleichheit auf ein Beyspiel von Liebespflichten, das auf der **nehmlichen Seite** angeführt wird, fügt er selbst die Bestimmung: **unter ähnlichen Umstän-**

ständen *) hinzu. Ich würde wohl Ihre Gedult zu sehr misbrauchen, wenn ich Ihnen auch noch eine Kritik über den Schluß vorlegen wollte, dessen sich Höpfner bedient, um zu erweisen, daß es nur Gewissenspflicht, nie Zwangspflicht sey, die Summe der Vollkommenheiten des andern zu vermehren, und Unvollkommenheiten, die ihm eine dritte fremde Ursache droht, abzuwenden. Nur eine allgemeine Bemerkung über den Grundsatz selbst, den Höpfner zum Principium des Zwangsrechts macht, erlauben Sie mir noch hinzuzusetzen. Die Idee: **Vollkommenheiten des Menschen**, ist offenbar zu schwankend, um nicht einer bestimmten Erklärung zu bedürfen, die man doch in Höpfners Abhandlung ganz ver-

*) "Stehe ich dir nicht bey (heißt es S. 212. seines Naturrechts,) „wenn du von „einer dritten Ursache, von einem dritten „ten Menschen, von einem Thier, von „einem leblosen Ding fürchtest unvoll„kommen gemacht zu werden; so berech„tigt dich die Menschengleichheit höch„stens dazu, unter ähnlichen Um„ständen auch mir diesen Beystand zu „versagen."

vermißt. Aber man gebe auch jenem Ausdruck welche Bedeutung man will, man nehme den eingeschränktern oder den weitern Sinn davon an; so wird immer der Höpfnerische Grundsatz in einem solchen Licht erscheinen, daß man ihm den Werth und die Brauchbarkeit, die der Verf. ihm beylegt, nicht wohl zuschreiben kann. Denkt man sich unter den Vollkommenheiten des Menschen die, die am eigentlichsten diesen Namen verdienen, die Vollkommenheiten des **Geistes**; so ist der Grundsatz: Verminderung meiner Vollkommenheiten bin ich durch Gewalt zu hindern berechtiget, zu enge, um auf alle die Fälle anwendbar zu seyn, wo würklich Gebrauch der Zwangsmittel erlaubt ist. Dehnt man aber jenen Ausdruck auf den **Körper**, und auf **alle äußerlichen Güter** *) des Menschen aus: so fällt man durch

*) In diesem Fall wird die Anwendung des Höpfnerischen Principiums auch durch die Frage erschwert werden: wie kömmt irgend ein äußerliches Gut, außer dem Fall des würklichen Genusses, in ein solches Verhältniß mit dem Menschen, daß er es gleichsam zu seinem Selbst rechnen, daß er es als das Seinige betrachten kann?

durch die Aufstellung des Höpfnerischen Principiums auf ein anderes Extrem — so erweitert man die Grenzen des Zwangsrechts zu sehr, wenn man behauptet, daß es uns gegen jeden zukomme, der auf irgend eine Art unsere Vollkommenheiten würklich vermindert, oder zu vermindern sich bemüht. Denn es ist unleugbar, daß es Fälle giebt, *) wo der Mensch dem Menschen von den für ihn entbehrlichen Gütern würklich etwas zu entziehen befugt ist. Aber selbst entschieden unrechtmäßige Verminderungen unsers äussern Eigenthums berechtigen nicht immer — berechtigen nur in dem Fall, zum Gebrauch der Zwangsmittel, wenn durch diesen nicht mehr Uebel, als durch die Unterlassung desselben verursacht wird. Und wie zweifelhaft muß dies nicht in den bey weitem meisten Fällen im Stande der Natur seyn? die weite-

*) Hoffentlich werde ich hier die Einwendung nicht zu befürchten haben, daß in Fällen von der Art nur das Nothrecht eintrete. Denn zwischen Nothrecht und Zwangsrecht ist entweder gar kein Unterschied, oder er besteht nur darinnen, daß jenes einen Theil von diesem ausmacht.

tere Entwickelung dieses Grundes, der nicht blos gegen das Höpfnerische Principium gilt, will ich noch so lange versparen, bis ich Sie auch mit der Art, wie einige andere Philosophen dieselbige Hauptidee ausdrücken oder modificiren, bekannt gemacht habe.

Zöllner *), Ehlers **) und Goo-

dricke

*) S. Zöllners Schrift über Moses Mendelssohns Jerusalem, S. 34. f. wo es heißt: "da meine Rechte in meiner eigenen Natur gegründet sind (vergl. S. 22. f.), „so hängen sie so wenig von der „Erkenntniß als von der Willkühr irgend „eines andern ab, und ich bin eben deswegen befugt, durch Zwang mein „Eigenthum zu schützen." Ich halte es für überflüßig die Gründe zu wiederholen, die das Inkonsequente dieses Schlusses und das Mangelhafte dieses Principiums erweisen. Ich will also blos dies im Vorbeygehen noch bemerken, daß Zöllner durch eine Art von Wortspiel alle Zwangspflichten überhaupt — auch die Pflicht, Verträge zu erfüllen z. B. — zu negativen Pflichten macht (S. 33). Denn mehr als Wortspiel ist es doch wohl nicht, wenn man die Pflicht z. B. dem andern irgend einen versprochenen Dienst zu leisten oder irgend ein versprochenes Gut abzutreten,

aus

dricke *) stellen Principien des Zwangsrechts auf, die dem Höpfnerischen beynahe

aus dem Grund negativ nennt, weil sie sich auf die Pflicht zurück führen läßt, das Recht des andern nicht zu kränken.

**) Ehlers erklärt sich (in seiner Schrift über die Unzulässigkeit des Büchernachdrucks nach dem natürlichen Zwangsrecht. Dessau und Leipzig 1784. S. 16.) so: "Was nach dem Zwangsrecht entschieden „wird, wird ohne Rücksicht auf die beson„dern Umstände der Personen, deren „Pflichten und Befugnisse entschieden „werden sollen, ganz allein nach ei„nem allgemeinen Eigenthums Grund„satz und nach dem allgemeinen Verbot, „Niemand in seinem Eigen„thum zu kränken, im Stande „der Natur entschieden."

*) Goodricke (in seinem *Tentamen Iurisprudentiae rationalis de iure puniendi Divino et humano. Groningae 1766.* S. 9. f.) entwickelt das Principium des Zwangsrechts (das bey ihm *ius puniendi* heißt,) so: "*Defensio est actio, qua resistitur illi* „*qui nos laedere vult. Quod vnusquisque* „*mortalium hoc habeat ius, nemo, cui sa-* „*num est sincipat, negare potest: frustra*

 „*enim*

he nur dem Ausdruck nach unähnlich zu seyn, und eben deswegen auch keiner besondern Prü-

„*enim nos iuberet natura perfectionem nostram et proximi promouere, nisi licitum esset, id omne, quod hanc curam inutilem redderet, auertere. Hoc ius etiam esse perfectum, inde patet, quia datur, vt obligationi connatae necessariae et immutabili satisfaciamus; haec vero semper producit ius aeque absolutum ac indissolubile. Ius vero omnes laesiones quascunque a se auertendi in toto suo complexu sumtum dicitur ius securitatis, quod fundamentum est totius iuris* p u n i e n d i *in statu naturali. Lex naturae enim nobis ius dat, ad omnes actus, sine quibus laesiones auertere non possumus, quia vult nos ab omni iniuria esse securos.*" Vermuthlich denkt sich Goodricke unter *laesio* (denn eine eigentliche Erklärung von diesem Ausdruck giebt es nirgends) gerade das, was Höpfner durch **Verminderung der Vollkommenheiten des andern** ausdrückt. Und unter dieser Voraussetzung gelten denn auch gegen den erstern dieselbigen Gründe, die ich dem Grundsatz des letzteren entgegen stellte. Wollte man aber in der angeführten Stelle von G. dem Ausdruck *laesio* den bestimmtern Begriff: **Verletzung eines vollkommenen Rechts** unterschieben; so wür-

Prüfung zu bedürfen scheinen. Die beyden erstern nehmlich führen alles auf den Grundsatz zurück: **Jedem Menschen muß sein Eigenthum ungekränkt gelassen werden — jeder Mensch ist befugt, durch Zwang sein Eigenthum zu schützen,** und nach dem System des letztern tritt das Zwangsrecht in allen denen Fällen ein, **wo wir uns ohne Zwangsmittel nicht gegen Beleidigungen zu sichern im Stande sind.**

Einen Schritt weiter in der Bestimmung der Begriffe geht der scharfsinnige Philosoph **Eberhard** — ein Mann, dessen Nahme schon auf seine Meinung neugierig machen muß. "**Ein jeder** (sagt er in seiner **Sittenlehre der Vernunft.** Berlin 1781. S. 85.) „**hat ein äußerliches Recht** „**auf das Seinige im engern** „**Verstande** (d. h. nach S. 83 f. auf den

würde die ganze Stelle im Grunde gar nichts sagen, weil sie nichts als den identischen Satz enthielte: **Man ist befugt, sich gegen Verletzungen solcher Rechte, die durch Zwang behauptet werden dürfen, durch Zwang sicher zu stellen.**

„den Innbegrif der Güter, von de-
„nen er vor Menschen im äußerlichen
„Gerichte, beweisen kann, daß sie
„ihm zukomme). Denn da das Sei-
„nige zu seiner Vollkommenheit ge-
„hört, die er zu befördern verbunden
„ist; so muß er auch das Recht zu er-
„pressen haben, und zwar durch so
„viele und große Mittel, als nöthig
„ist, daß man es ihm lasse; weil er
„sonst zu etwas verbunden wäre, das
„ihm der Mangel an Liebe, und die
„Leidenschaften der Menschen un-
„möglich machen würden; aber nur
„das Seinige im strengen Ver-
„stande." Sie sehen selbst, daß die Eberhardische Bestimmung des Principiums vom Zwangsrecht, im allgemeinen betrachtet, vorsichtiger und genauer ist, als die Höpfnerische und andere. Aber Sie werden wohl auch mit mir bedauern, daß in der Erklärung, die jener Philosoph von dem Seinigen im engern Verstande giebt, immer noch zu viel schwankendes liegt, als daß in der Anwendung auf manche Fälle die Frage daraus entschieden werden könnte: Ob dieses oder jenes Gut würklich erpreßt

wer-

werden dürfe oder nicht? Diese Schwierigkeit, die sich in der Anwendung zeigt, scheint mir ganz unauflößlich zu werden, wenn man zugleich an die Art denkt, wie **Eberhard** das Recht, das Seinige im engern Verstande zu erpressen, aus der Verbindlichkeit zur Beförderung seiner eigenen Vollkommenheit herleitet. Gehören alle die Güter, die nach den gewöhnlichen Begriffen als Eigenthum des Menschen betrachtet werden, zu dem **Seinigen im Engern Verstande**; so begreife ich nicht, wie man die allgemeine Behauptung aufstellen kann, daß das letztere zu der Vollkommenheit, zu deren Beförderung der Mensch verbunden ist, gehöre, ohne zugleich die Pflicht der Wohlthätigkeit aufzuheben, die **Eberhard** selbst in seiner Sittenlehre mit aller philosophischen Strenge erweißt. Denn die Pflicht, eine gewisse Vollkommenheit, die ich besitze, zu befördern, verträgt sich doch wohl nicht mit der Pflicht, dieselbe Vollkommenheit ganz aufzugeben, und irgend einem andern zu überlassen. Rechnet man aber nur die Güter, deren der Mensch schlechterdings nicht entbehren kann, ohne in Absicht auf seine Vollkommenheit wesentlichen Schaden zu leiden, zu

dem **Seinigen im engern Verstande;** so muß das Zwangsrecht, das dem Menschen auch in Absicht auf **entbehrliche** Güter in den meisten Fällen zukommt, entweder ganz geleugnet, oder aus irgend einem andern Grund erwiesen werden. Doch — vielleicht heißt es, **Eberhards** Worte zu sehr pressen und zu ängstlich erklären, wenn man die Idee darinn sucht: alles was der Mensch vor Menschen als sein Eigenthum rechtfertigen kann, **macht einen Theil der Vollkommenheit aus,** die er zu befördern, und also auch zu erhalten verbunden ist. Vielleicht liegt darinn nur dieser allgemeinere Gedanke: **der Mensch kann schlechterdings seiner Verpflichtung zur Beförderung seiner Vollkommenheit nicht Genüge thun, ohne von seinem Eigenthum einen ganz freyen Gebrauch machen, und ohne selbst mit Gewalt fordern zu können, daß man ihm das Seinige** (im engern Verstande) **lasse.** Aber selbst durch diese Deutung, die vielleicht die wahrscheinlichste seyn mag, wird die Hauptschwierigkeit nicht gehoben. Denn so lange der Begriff von dem, was **Eberhard** das **Seinige im engern Verstande** heißt, nicht

nicht näher bestimmt wird; so lange ist Anwendung von dem Grundsatz, den er aufstellt, schlechterdings nicht möglich. Legt man aber jenem Ausdruck irgend eine bestimmte Idee unter; so stößt man auf neue Schwierigkeiten, die es sichtbar deutlich zu machen scheinen; daß das **Eberhardische** Principium nicht zureichend sey, um ein ganzes System von Zwangsrechten und Zwangspflichten, um ein Naturrecht im neuern Sinn daraus zu bilden. Ich habe schon oben bemerkt, daß das Zwangsrecht durch jenes Principium in zu enge Gränzen zurück geführt werde, wenn man das **Seinige im engern Verstande** bloß auf die Güter einschränke, von denen der Mensch erweisen kann, daß sie ganz unentbehrlich für ihn seyen. Giebt man aber dem Begriff vom Seinigen einen weitern Umfang — dehnt man ihn auf alle die Güter aus, die nach den gewöhnlichen Ideen Eigenthum des Menschen sind; so läßt sich meiner Ueberzeugung nach schlechterdings nicht erweisen, daß das Recht das Seinige in jedem Fall zu erpressen aus der Verbindlichkeit des Menschen zur Selbstvervollkommnung folge. Denn wie oft kann denn nicht, **im Stande der Natur** besonders,

der Fall vorkommen, daß gerade die Pflicht der **Selbstvervollkommnung** den Menschen dazu verbindet, sich der Erpressung irgend eines Guts, das er würklich als sein Eigenthum rechtfertigen kann, zu enthalten? Wie oft kann nicht, im Stande der Natur besonders, der Fall vorkommen, daß durch Gebrauch der Zwangsmittel mehr Uebel, als Gutes, im Ganzen genommen — mehr Uebel, als durch das erlittene Unrecht selbst bewürkt wird? Dieses Uebel wird freylich manchmal nur die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, nicht ihn selbst unmittelbar treffen. Aber wird denn nicht der Mensch schon dann würklich **unvollkommen**, wenn er irgend eine Handlung mit dem Bewußtseyn begeht, mehr Unvollkommenheit, als Vollkommenheit durch dieselbe in die Welt zu bringen? Und muß nicht jedes Mitglied der Gesellschaft auch an den Zerrüttungen, die es in derselben veranlaßt, einen größern oder geringern, einen nähern oder entferntern Antheil nehmen?

Von diesem Grunde würde ich Ihnen jetzt gleich eine noch allgemeinere Anwendung und zugleich eine weitere Entwicklung vorlegen, wenn ich Ihnen nicht vorher noch etwas

was über die Meinung eines Mannes zu sagen hätte, dessen Lehrbuch so gut als das **Achenwallische**, Epoche in der Litteratur macht, und dessen Ideen über die ersten Gründe des Zwangsrechts schon wegen der persönlichen Hochachtung, die Sie ihm in mehr als Einer Rücksicht schuldig sind, äusserst interessant für Sie seyn müssen. Sie werden wohl selbst errathen, daß ich **Feder** meyne; und vielleicht wissen Sie auch dies schon, daß dieser *) aus dem allgemeinen Grundsatz: "**Man darf Gewalt „gebrauchen, wenn dadurch nach „unserer besten Erkenntniß das Böse „in der Welt gemindert, das Gute „vermehrt wird,**" das bestimmtere Principium des Zwangsrechts: "**Man „begeht eine Ungerechtigkeit, die mit „Gewalt gehindert werden darf, „wenn man dem andern nimmt, was „Sein ist,**" und zugleich auch diese allgemeine

*) S. Feders Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtverhaltens. Göttingen 1782. S. 4. f. der Grundsätze des Naturrechts.

meine Einschränkung desselben herleitet: „daß ein Mensch wohl das Eigen„thum des Andern nehmen und ge„brauchen dürfe, wenn er in der äus„sersten Noth oder Lebensgefahr, sich „anders nicht helfen, und der Andere „ohne in gleiche Noth zu kommen, „es entbehren kann." Ich brauche Sie nicht erst daran zu erinnern, daß durch den letztern Zusatz die **Federische** Theorie offenbar vor einigen andern daran hingränzenden, einen gewissen Vorzug in Absicht auf Bestimmtheit und Vollständigkeit bekömmt. Aber Sie werden wohl auch dies voraus vermuthen, daß aus gewissen Gründen, die schon im vorhergehenden enthalten sind, selbst die **Federische** Modification des Princips vom Zwangsrecht nicht ganz genugthuend für mich sey. Und würklich würden schon die Schwierigkeiten, die sich bey der nähern Bestimmung und Anwendung des Begriffes vom **Seinigen** *) darbieten, mich

*) Es wird wohl nicht überflüßig seyn, zu dem, was ich in meinem vorigen Briefe aus Veranlassung der **Mendelssohnischen** Ideen über das Eigenthum sagte, noch eine

mich bestimmen, daran zu zweifeln, ob wohl jener Grundsatz der Wissenschaft des Natur-

rechts

ne Bemerkung hinzuzusetzen, zu der mich Feders Betrachtungen über die Gründung des Eigenthums der äußerlichen Güter veranlassen. "Wenn Dinge vorhanden „sind (sagt Feder S. 16. der Grundsätze des Naturrechts), , die noch Niemanden „eigenthümlich gehören; so ist das ge„meine Grundgesetz der Gerechtigkeit „nicht dagegen, daß der erste, der da„zu Lust hat, sie sich zum ausschließen„den Gebrauch zuzueignen unternehme. „Aber auch den höchsten Begriffen vom „Recht ist es gemäß, dies überhaupt „nicht zu verhindern; weil ohne das „Recht des Eigenthums der beste Ge„brauch der äußerlichen Güter unter „den Menschen höchst selten Statt fin„den würde." Offenbar ist dieser Beweis für den Satz, daß nicht alles äußerliche Eigenthum bloß konventionell sey, unter allen, die mir auffielen, bey weitem der beste. Aber ganz genugthuend scheint er mir doch noch immer nicht zu seyn. Schon dies dünkt mich, ist in Rücksicht auf nomadische Nationen für manche Fälle nicht wohl streng zu erweisen, daß der beste Gebrauch dieses oder jenes Guts ohne Eigenthum nicht Statt finden würde — ist für die Fälle

rechts zu einer sicheren Grundlage dienen könne; wenn auch nicht noch ein anderer

nach

nicht wohl strenge zu erweisen, wo von irgend einem Gut die Rede ist, das zwar seiner Natur nach eines ausschließenden Gebrauchs nicht unfähig, aber doch für mehrere Menschen benutzbar ist. Aber auch angenommen, was würklich im Durchschnitt genommen, und in Rücksicht auf das Ganze der Menschheit, sich sehr wahrscheinlich machen läßt — angenommen, daß ohne Eigenthum der beste Gebrauch der äußerlichen Güter unter den Menschen nicht leicht denkbar sey; so folgt doch daraus noch lange nicht, daß gerade dieser oder jener *einzelne Mensch*, der sich irgend ein freystehendes Gut der Natur zuzueignen Lust hat, würklich das Recht zum ausschließenden Gebrauch desselben habe. Denn in tausend Fällen wird es wohl äußerst zweifelhaft seyn, ob von einem Gut X. nur dann der beste Gebrauch gemacht werde, wenn gerade das Individuum A, oder B, oder C, es sich zueignet. Jener allgemeine Grundsatz ist also zu unbestimmt, um daraus zu erklären, wie der einzelne Mensch in diesem oder jenem einzelnen Falle, zu einem ausschliessenden Recht auf irgend ein äußerliches Gut gelange: und diese Schwierigkeit wird auch durch die Art, wie Jeder den Begriff von Be-

sitz-

nach meinen Einsichten viel wichtigerer Grund dazu käme, der nicht bloß gegen das Fede- rische

sitznehmung bestimmt, nicht gehoben: "Es ist nöthig (sagt er S. 17.) daß et- „was, was einem bereits eigenthümlich „zugehört, mit der zuzueignenden Sa- „che dergestalt vereinigt werde, daß „man, ohne jenes zu verderben, oder zu „gebrauchen, dieser nicht mehr beykom- „men kann" Aber wenn man denn nun diese Bestimmung auf den Fall eines Na- turmenschen anwendet, der außer seiner ei- genen Person noch kein Eigenthum besitzt; so findet man noch immer darinn keine be- friedigende Antwort auf die Frage: Wie kömmt der Mensch im Stande der Natur zu einem ausschließenden Recht auf irgend ein Produkt der Natur, das er zu seiner Benutzung bestimmen will, ohne es im ge- genwärtigen Augenblick würklich schon zu be- nutzen? Vereinigt der Naturmensch, des- sen ganzes Eigenthum sich auf seine eigene Person einschränkt, irgend ein äußerliches Gut so mit seinem Körper, daß man ihm jenes nicht entreißen kann, ohne diesem zu- gleich Schaden zuzufügen; so ist freylich sein Mitmensch aus dem Grunde nicht be- fugt ihm zu rauben, was er sich zugeeignet hat, weil er nicht befugt ist, den Körper des- selben zu verletzen. Aber in den bey wei-

rische, sondern auch gegen die vorher ange-
führten Principien gilt, und der es mir höchst
wahr-

tem meisten — vielleicht könnt' ich sagen, in allen — Fällen von der Art — wird das Gut selbst, von dem die Rede ist, gerade durch die Vereinigung mit dem Körper des Menschen zugleich so verwandelt, wird seinem Körper so einverleibt werden, daß es ganz aufhört für Menschen, die nicht Menschenfresser sind, Objekt der Benuzzung zu seyn. Ist aber der Fall der, daß das Naturprodukt, welches der Naturmensch auf eine gewisse Art mit seinem Körper vereinigt, oder in eine nähere Koexistenz mit diesem gebracht hat, ihm wieder entrissen werden kann, ohne seinen Körper zu beschädigen, so kommt die vorige Frage zurück: **Warum hören denn nun die Ansprüche anderer auf dieses Gut auf, zu dem ursprünglich alle ein gleiches Recht hatten?** Antwortet der Naturmensch darauf: Der beste Gebrauch von dem Gut, das ich zu meiner Benutzung bestimmt, und eben deswegen meinem Körper näher gebracht habe, würde nicht Statt finden, wenn es nicht mein Eigenthum würde: so werden ihm vielleicht hunderte seiner Mitmenschen die Antwort gerade zurück geben, und mit eben so viel Grund behaupten, daß der beste Gebrauch von jenem Gut nur in ihren Händen

ge-

wahrscheinlich macht, daß überhaupt die Idee von einem auch dem Stande der Natur angepaßten System von Zwangsrechten und Zwangspflichten bloß imaginäre Idee sey.

Bey Menschen *) so wie man sie sich im Stande der Natur denken muß, wird wohl der gewöhnliche Fall der seyn, daß der Gewalt, die der Rechthabende zur Erpressung seines Rechts anwendet, Widerstand auf der andern Seite entgegengesetzt wird. Dieser Widerstand wird um so größer und um so furchtbarer seyn, je größer das Uebergewicht von Stärke ist, das der Pflichtträger entweder selbst besitzt, oder durch Vereinigung fremder Kräfte mit den seinigen sich verschaft. Aber eben deswegen muß es auch in den bey weitem meisten Fällen im Stande der Natur äußerst ungewiß seyn, ob nicht der Zwang, dessen sich der Rechthabende bedient oder

gemacht werde. Und Recht hätten wohl würklich vielleicht alle, wenn sie dies sagten, es sey ungewiß, welcher von ihnen bey einem ausschließenden Recht auf die Sache den besten Gebrauch davon machen werde.

*) Vergl. was ich oben aus Veranlassung des Garvischen Principiums sagte.

oder bedienen will, nach seinen nächsten Folgen betrachtet für **ihn selbst** schon mehr Nachtheil als Vortheil, mehr Verlust als Gewinn sey. Nur dann, wenn das Leben des Menschen selbst, oder ein zu seinem Leben unentbehrliches oder dem Leben an Werth gleichkommendes Gut angegriffen wird — nur dann kann er überzeugt seyn, daß jede Gewaltthätigkeit, durch die er sich zu schützen sucht, kein grösseres Uebel, als die Beleidigung mit der er bedroht wird, zur Folge für ihn haben könne. Aber mit welcher Wahrscheinlichkeit kann er wohl in andern Fällen vorhersehen, ob nicht die Gewaltthätigkeit, die er zur Vertheidigung des minder kostbaren, des minder unentbehrlichen Eigenthums gebraucht, und die seinen Gegner zu neuen Gewaltthätigkeiten gegen ihn aufreizt, den Verlust des kostbareren, des unentbehrlicheren Eigenthums — ob sie nicht vielleicht den Verlust seines Lebens selbst nach sich ziehen werde? Und stellt ihn ja das Bewußtseyn einer entschiedenen Ueberlegenheit gegen diese Gefahr sicher; welchen Grund hat er nicht zu befürchten, daß in der **Gesellschaft**, in der er lebt, durch den Krieg zwischen ihm und seinem Gegner eine Zerrüt-

tung veranlaßt werde, gegen die das Gut, das er zu behaupten oder zu gewinnen hofft, für nichts zu rechnen ist? die letztere Furcht wird freylich auf den Naturmenschen bey weitem weniger würken, als die erstere, weil er bey der Berechnung seiner Vortheile immer mehr auf die nächsten Augenblicke, als auf die entferntere Zukunft, hinzuschauen gewohnt ist. Aber muß denn nicht der Lehrer des Naturrechts, der Zwang nur da gestatten kann, wo er kleineres Uebel ist — nur dann gestatten kann, wenn nach der wahrscheinlichsten Berechnung das Gute in der Welt dadurch vermehrt, das Uebel vermindert wird; — muß nicht der Lehrer des Naturrechts auf alle diese Umstände, muß er nicht auf die Folgen, die der Zwang für die Gesellschaft hat, so gut als auf die, die für das Individuum daraus entstehen, bey der Bestimmung der Zwangsrechte und Zwangspflichten Rücksicht nehmen? Und wenn dies ist, wie läßt sich wohl auf irgend eines der angeführten Principien ein dem **Stande der Natur** angepaßtes System des Zwangsrechts aufbauen? Wie kann man sich wohl auch nur mit der Hofnung schmeicheln, je ein solches System aufführen

zu können? Nur für einige wenige Fälle — und gerade für solche, die man gewöhnlich als Ausnahme im Naturrecht betrachtet, und für die man das Nothrecht erfunden hat — läßt sich Rechtmäßigkeit des Zwangs, auch in Beziehung auf **den Stand der Natur** erweisen. Aber für jeden andern Fall, für jede andere Gattung von Handlungen, läßt sich, dünkt mich, in Rücksicht auf jenen Stand keine Regel des Zwangsrechts festsezzen, als die einige ganz allgemeine: **Zwang ist erlaubt, wenn durch denselben in Absicht auf den Rechthabenden, und in Absicht auf die Gesellschaft in der er lebt, mehr Gutes, als Uebel, bewürkt wird.** *). Denn von jeder anderer Gattung von Handlungen läßt sich schlechterdings nicht im allgemeinen behaupten, daß Erpressung derselben **im Stande der Natur mehr** gute als schlimme, oder auch nur **so viel** gute, als schlimme Folgen im Ganzen

*) Vielleicht kann man auch noch hinzusetzen: **Wenn durch den Zwang nicht mehr Uebel, als durch die Unterlassung desselben, bewürkt wird.**

zen genommen *) habe. Es ist, um nur ein einziges Beyspiel anzuführen, ein in der **Moral** vollkommen erweislicher Grundsatz, daß Verträge verbindlich sind. Aber daß mit jedem Vertrag **im Stande der Natur** auch das **Zwangsrecht** verknüpft sey, dies scheint mir nur bittweise angenommene Behauptung zu seyn. Denn welcher Philosoph kann wohl erweisen, daß durch Erpressung

*) Das Wesentliche der ganzen bisher angestellten Untersuchung über das Zwangsrecht läßt sich in der arithmetischen Sprache ganz kurz so zusammenfassen. Man nenne das Uebel, das durch den Zwang bewürkt wird, x, und das, das die Unterlassung des Zwangs mit sich führt, oder zur Folge hat, y; so ist x : y die Größe die vorne gefunden werden muß. Ist nun x > y; so ist der Zwang unerlaubt. Ist x = y; so tritt entweder das *Non liquet* ein, oder man kann, wie mich dünkt, würklich dem Rechthabenden die Befugniß einräumen, Zwang zu gebrauchen. Ist endlich x < y; so ist der Rechthabende nicht nur befugt, sondern selbst verbunden, sich des Zwangs zu bedienen. — Aber in Beziehung auf den **Stand der Natur** ist in den gewöhnlichsten Fällen jenes Verhältniß x : y eine Art von **irrationalem** Verhältniß.

sung der Erfüllung eines Vertrags überhaupt oder dieser und jener besonderen Gattung von Verträgen im Stande der Natur die Summe des Guten im Ganzen vermehrt, und die Summe des Uebels vermindert oder auch nur, daß die letztern nicht mehr als die erstern vermehrt werden?

Es wird wohl keiner Entschuldigung bey Ihnen bedürfen, wenn ich hier meine Untersuchungen über die Aufgabe, die Sie mir vorlegten, abbreche, und die Fortsetzung davon auf eine andere Gelegenheit erspare; denn für Ihre Gedult wird es wohl sicher noch weit ermüdender seyn, einen längern Brief von der Art zu lesen, als es für die meinige wäre, einen längern zu schreiben.

Dritter Brief.

Wenn Sie die Gründe, die ich Ihnen, in meinem letzten Brief besonders, gegen die wissenschaftliche Existenz des Naturrechts im neuern Sinn vorlegte, für richtig erkennen, so muß Ihnen wohl dies von selbst auffallen, daß eben damit auch das allgemeine

meine Völkerrecht *) im engern Sinn aufgehoben wird. Aber Sie würden zu

*) Was ich von dem Zustand einzelner Menschen und von den Folgen des Zwangs im Naturstande sagte, mag freylich immerhin bey **Völkern** noch mehr Ausnahme als bey einzelnen **Menschen** leiden. So entstund z. B. im mittlern Zeitalter in Europa theils wegen Mangel der Kommunikation, theils wegen Mangel einer feineren Politik aus dem Krieg zwischen zwo streitenden Partheyen selten ein allgemeiner Krieg. Aber im Ganzen genommen bleibt es doch immer wahr, daß sich auch in Beziehung auf ganze **Nationen** keine Regeln festsetzen lassen, aus denen ein ganzes System von Völkerzwangsrecht gebildet werden könnte, weil die Folgen des Zwangs sich auch hier nicht wohl im allgemeinen bestimmen lassen — Und was verliert man denn auch mit einem Völkerrecht; das, wenn man ihm auch den Rang einer Wissenschaft vollkommen zugesteht, doch immer nur Theorie im Kopfe des Philosophen ist, die auf die Handlungsart der Nationen nicht viel mehr Einfluß hat, als das schönste moralische Kompendium des Europäers, auf die Handlungsart des **Hottentotten** oder **Kamtschadalen**. Welch ein glücklicher Zeitpunkt für die Menschheit würd' es seyn, wenn einmal durch

zu viel aus meinen vorigen Briefen folgern, wenn Sie den Schluß daraus ziehen wollten, daß ich den Kompendien des Naturrechts ihren Werth und ihre Brauchbarkeit ganz absprechen, und daß ich ein System von Zwangspflichten in jedem Sinn für unmöglich halte. Erlauben Sie mir also in dieser Hinsicht zu meinen vorhergehenden Bemerkungen noch ein paar andere hinzuzusetzen, die ich blos als **problematische Fragen** anzusehen bitte *).

Der Hauptgrund, den ich den objektiven Principien und überhaupt der wissenschaftli-

durch Völkermoral das Völkerzwangsrecht ganz verdrängt, wenn die Moral guter Menschen auch zur Völkermoral würde! Aber dieses Maximum von Vervollkommnung der Menschheit wird wohl selbst in Beziehung auf kultivirtere Nationen bis zum Ende der Welt hin immer nur frommer Wunsch bleiben.

*) Nur im Vorbeygehen muß ich Ihnen noch etwas von Ehlers Idee über die Gränzlinie der Moral und des Naturrechts sagen, die er in der schon angeführten Schrift über die Unzuläßigkeit des Büchernachdrucks u. s. w. S. 13. nur ganz flüchtig hinwirft. "Die Moral (so erklärt er sich über jenen Punkt) „beschäftigt sich damit, allgemei„ne Grundsätze festzusetzen, welche die „Men-

lichen Existenz des Naturrechts im neuern Sinn entgegen stellte, gilt offenbar nur für **den Stand der Natur**, nur für Menschen,

„*Menschen in ihren Handlungen dann* „*zu beobachten haben, wenn weder bür*„*gerliche Gesetze noch Naturgesetze ihnen* „*Pflichten auflegen.*" Allein Sie sehen selbst, daß der Hauptknoten durch diese Scheidung nicht gelößt wird. Denn die schwerste Frage ist doch immer diese: giebt es irgend ein Principium, woraus sich eine ganz allgemeine Theorie von Zwangsrechten und Zwangspflichten herleiten läßt? — Und selbst die Nebenbestimmung, die E. in in Absicht auf die *Moral* hinzufügt, scheint mir von keinem großen Werth zu seyn. Denn ich sehe schlechterdings nicht ein, warum man die *Moral* auf solche Grundsätze einschränken solle, welche die *Menschen in ihren Handlungen dann zu beobachten haben, wenn weder bürgerliche Gesetze noch Naturgesetze ihnen Pflichten auflegen* — sehe schlechterdings nicht ein, warum nicht auch die *Zwangspflichten* selbst Gegenstand der Moral seyn sollen, in so fern es *Pflichten* sind, zu denen der Mensch aus *innern* Gründen verbunden ist. Denn im *Zwangsrecht* werden sie doch wohl *aus* diesem Gesichtspunkt nicht betrachtet, weil im Zwangsrecht blos dies erwiesen werden soll, daß es Pflichten seyen, *die erzwungen werden dürfen.*

schen, die keinem gemeinschaftlichen Oberhaupt unterworfen sind, die sich nur selbst Gesetze geben, und nur selbst Gesetze vollziehen — nicht für **Menschen, die in einer bürgerlichen Gesellschaft leben**, nicht für Gesellschaften, die einer oberherrlichen Gewalt untergeordnet sind, durch die den Zerrüttungen, die aus dem Gebrauch des Zwangs entstehen können, begegnet werden kann. Könnte man also nicht vielleicht das sogenannte Naturrecht in ein Zwangsrecht verwandeln, **das sich blos auf Staaten und auf solche Gesellschaften, die unter dem Schutz und unter der Aufsicht des Staats stehen, einschränkte?** Könnte man nicht vielleicht statt des gewöhnlichen Naturrechts eine Wissenschaft bilden, die für das **bürgerliche** Recht und für das **Recht besonderer Gesellschaften, die im Staat existiren,** ungefähr das wäre, was **Ontologie** für die **Metaphysik**, oder was **Kosmologie** und **Pneumatologie** für die **Physik** und **Psychologie** ist? Könnte man nicht eine Wissenschaft bilden, deren Gegenstand allgemeine Entscheidung der Frage wäre: **Welche Pflichten kann der Gesetzgeber ei-**

nes Staats, welche Pflichten soll er für Zwangspflichten erklären, und welche Pflichten müssen solche Gesellschaften, die zu besondern Zwecken sich im Staat selbst zusammen vereinigen, als Zwangspflichten betrachten?

Von der Theorie über die letztere Frage würde unter andern das Kirchenrecht eine Anwendung seyn. Und die erstere Frage ließe sich vorerst ganz im Allgemeinen beantworten, und auf alle Staaten überhaupt ausdehnen; und dann könnte man, um die allgemeinen Untersuchungen noch brauchbarer zu machen, mehr ins Besondere gehen, — könnte auf die wesentlichen Verschiedenheiten Rücksicht nehmen, die bey nomadischen und bey ackerbauenden Nationen, die bey dieser oder jener Art von Regierungsform u. s. w. bemerkbar sind. So würde denn das neue Zwangsrecht, das ich mir denke, von selbst in mehrere Theile und Abschnitte zerfallen.

Daß diese Wissenschaft selbst nach dem, was Montesquieu und andere vorgearbeitet haben, immer noch sehr schwierig sey, davon bin ich so fest überzeugt, daß ich es gewiß nicht wagen würde, Ihnen meine

Kon=

Konjektur über das erste Principium derselben vorzulegen, wenn ich Sie nicht eben dadurch recht dringend auffordern möchte, mir Ihre Meinung über diesen Punkt zu entdecken.

Könnte man nicht vielleicht eines von den objecktiven Principien des Naturrechts, über die ich mich in meinem vorigen Brief mit Ihnen unterhielt, mit einiger Abänderung und Erweiterung, zum ersten Principium des Zwangsrechts, das ich Ihnen statt des gewöhnlichen Naturrechts vorschlage, machen? Könnte man nicht vielleicht diese Grundregel darinn aufstellen: **Nicht nur Handlungen, die zur Erhaltung des gesellschaftlichen Bandes schlechterdings nothwendig sind, sondern auch solche, deren Gewohnheit sehr nüzlich für die Gesellschaft*) ist, können für**

*) So ist z. B. **Monogamie** zur Erhaltung einer bürgerlichen Gesellschaft nicht schlechterdings nothwendig, aber doch für die Gesellschaft so nüzlich, daß der Gesezgeber eines Staats — wenigstens in den meisten Fällen — sie eben deswegen unter die Klasse von Zwangspflichten stellen kann. So steht die Pflicht, den, von einem Mörder angegriffenen Menschen, wenn man es zu thun im Stande ist, zu schüzen, oder doch

für Zwangepflichten erklärt werden, wenn die Erpressung derselben physisch möglich ist, und wenn sich wahrscheinlich vermuthen läßt, daß es des Zwangs bedürfe, um*) die Mitglieder

doch den Mörder anzugeben, in keiner so nothwendigen Beziehung mit der Aufrechthaltung der Gesellschaft, daß die leztere ohne Beobachtung der ersteren schlechterdings nicht bestehen könnte. Aber man wird es doch wohl den Egyptiern nicht zum Tadel anrechnen, daß sie jene Pflicht in eine Zwangspflicht verwandelt haben. (S. Diodor. L. I. C. 77).

*) Es bedarf des Zwangs nicht, wenn entweder innere Gründe schon ganz hinreichend sind, die Mitglieder einer Gesellschaft zur Ausübung einer gewissen Pflicht zu bestimmen, oder wenn jene in Absicht auf die Verlezung der Pflicht — in Absicht auf ein gewisses Verbrechen — in einer glücklichen Unwissenheit leben. In beyden Fällen würd' es selbst nachtheilig seyn, das moralische Gesez in Zwangsgesez zu verwandeln, denn in dem ersten Fall würd' es wohl manchem einen Theil des Vergnügens rauben, das aus dem Bewußtseyn entsteht, sich zu irgend einer guten Handlung ganz freywillig und vom äusserlichen Zwang unabhängig entschlossen zu haben. Und in dem leztern

der der Gesellschaft zur Ausübung derselben zu bestimmen.

Ich würde mich, wollt' ich noch einige Schritte weiter gehen, zu tief in ein Gebiet hinein wagen, das für mich noch zu sehr eine Art von *terra incognita* ist. Ich schließe also mit der angelegentlichsten Bitte, daß Sie durch Ihre Untersuchungen und Bemerkungen, von denen sich im voraus so viel erwarten läßt, zur frühern Existenz eines **neuen Zwangsrechts**, wenn Sie es je für möglich halten — und zugleich, was mir eben so sehr am Herzen liegt, zur frühern Existenz einer **pragmatischen Geschichte des subjektiven Naturrechts verschiedener Nationen** beytragen mögen.

würde das Zwangsgesez die Neugierde rege machen, und eben deswegen bey manchen eine ganz zweckwidrige Würkung thun. Aber da in Rücksicht auf beyde Fälle sich nicht leicht eine Nation immer ganz gleich bleibt; so folgt daraus auch dies im Allgemeinen, daß der Umfang der Pflichten, die für diesen oder jenen individuellen Staat, für diese oder jene individuelle Gesellschaft, zu Zwangspflichten gemacht werden können, eine veränderliche Grösse ist.

II.

Beytrag
zur
philosophischen Untersuchung
der
Wunder Jesu und der Apostel.

Wenn die hermenevtische und historische Gewisheit der Wunder Jesu und der Apostel erwiesen ist; so kömmt es denn noch bey der Untersuchung derselben vorzüglich auf diese Frage an: **Durch was für Kräfte sind sie gewürkt worden, und was für einen Zweck hat sich bey der Veranstaltung oder Zulassung derselben die Gottheit vorgesezt?** In der erstern Hinsicht lassen sich drey Fälle denken. Entweder sind jene wundervolle Erscheinungen durch bloße materielle, oder durch bloße geistige, oder durch zusammenwürkende ma-

materielle und geistige*) Kräfte hervorgebracht worden. Es ist bekannt, daß unter denen, die den **ersten** Fall behauptet, und nach dieser Voraussezung einen Beweis für die Wahrheit des Christenthums gebildet haben, sich vorzüglich **Bonnet****) auszeichnet. Aber da selbst **Bonnets** Entwicklung eine Nachlese übrig gelassen zu haben scheint, so dürfte es wohl nicht ganz überflüs-

*) Diesen lezten Fall hat erst kurz **Michaeler** in seiner Abhandlung *de mechanismo physico miraculorum* 1784 entwickelt.

) **Bonnet entwickelt diesen Gedanken in seiner *Palingénesie philosophique ou Idées sur l'état passé & sur l'état futur des êtres vivans.* P. XVII. ff. (S. *Oeuvres d'Histoire naturelle & de philosophie de Charles Bonnet*, T. VII. Neuchatel 1783. S. 461. ff.) Dieselbige Idee findet man, wie **Bonnet** selbst bemerkt, auch in dem *Essai de psychologie ou Considerations sur les operations de l'ame, sur l'habitude & sur l'education &c.* Londres 1755, und in des Abbé *Houtteville Religion Chrétienne prouvée par les faits* 1765. T. II. Ch. VI. Nur daß in den beyden leztern Schriften die Idee nicht so ausführlich vorgetragen, und so philosophisch zergliedert wird, als in der **Bonnetischen Palingenesie.**

flüssig seyn, eine neue Untersuchung über jenen Gegenstand anzustellen.

Die ganze Untersuchung läßt sich, dünkt mich, auf zwo Fragen zurückführen.

I. Ist es erweislich, oder wenigstens denkbar, daß die Wunder, die man Jesu und seinen Aposteln zuschreibt, blos durch *) materielle Kräfte gewürkt worden sind?

II. Wenn dieser Fall würklich gedenkbar, oder wenn wenigstens die Unmöglichkeit desselben nicht erweisbar ist; läßt sich wohl auch dann zeigen, daß jene wundervollen oder ausserordentlichen Erscheinungen nach der Absicht der Gottheit eine besondere Beziehung auf die Lehre Jesu und der Apostel und auf die Beglaubigung derselben haben sollten?

Daß

*) Daß ich hier das Wort materielle im populären – in einem solchen Sinne nehme, in dem selbst der Materialist einen Unterschied zwischen geistigen und materiellen Kräften zugeben muß, brauch' ich wohl kaum zu erinnern.

Daß die ausserordentlichen Begebenheiten, die wir in der Geschichte Jesu und der Apostel antreffen, **blos** in der Würkung **körperlicher Kräfte** — blos in der Entwicklung gewisser Springfedern in der Weltmaschine ihren Grund gehabt haben; dies ist wohl schon deswegen nicht **strenge erweislich**, weil sich nicht einmahl dies strenge erweisen läßt, daß die Erscheinungen in der Körperwelt, **die wir den gewöhnlichen Lauf der Natur nennen**, **blos durch körperliche** Kräfte, ohne irgend eine besondere *) Mitwürkung eines Geistes, hervorgebracht werden. Und wer das Leztere blos aus der **Regelmäsigkeit und Ordnung**, die bey den Naturphänomenen bemerkbar ist, schließt, wer Uebereinstimmung mit gewissen durch Erfahrung entdeckten Gesezen zum Karakter natürlicher Erscheinungen in der Körperwelt macht,

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß ich hier nicht von der Mitwürkung des Schöpfers, von der die Fortdauer aller endlichen Kräfte abhängt, sondern von einer **besondern** Mitwürkung irgend eines endlichen oder des unendlichen Geistes zur Hervorbringung einzelner Veränderungen in der Körperwelt rede.

macht, wird eben damit genöthiget, jene auffallenden Abweichungen von der gewöhnlichen Ordnung und von den gewöhnlichen Gesezen der Natur, die uns im Neuen Testament erzählt werden, entweder ganz oder zum Theil aus der Würkung **geistiger** Kräfte sich zu erklären.

Aber auch angenommen, was sich würklich sehr wahrscheinlich machen läßt, daß das, was man gewöhnlich **natürliche** Phänomene in der Körperwelt heißt, bloßes Resultat von der Natur der Körper selbst und von ihren Verhältnissen gegen einander sey: so muß nun erst die Frage entschieden werden, ob auch die Begebenheiten in der Körperwelt, die wir **Wunder** nennen, und besonders die, die in der Geschichte Jesu und der Apostel vorkommen, als bloße Würkung materieller Kräfte betrachtet werden können oder betrachtet werden müssen?

Es bedarf wohl nur einer mäßigen Aufmerksamkeit, um davon überzeugt zu werden, daß die Wunder Jesu und der Apostel nicht zu dem **gewöhnlichen Naturlauf** gehören. Es bedarf nur einer sehr mäsigen Aufmerksamkeit, um dieß einzusehen, daß jene wundervolle Vervielfältigung der Nahrungs-

mittel, die Joh. VI. erzählt wird, daß die Auferweckung eines schon vier Tage lang im Grab gelegenen Todten, daß das Vermögen in einer nie erlernten Sprache ohne irgend eine Vorbereitung zusammenhängende Vorträge zu halten u. s. w. eben so viele Ausnahmen von den Gesezen sind, die der Naturforscher durch eine lange Reihe der sorgfältigsten Beobachtungen und Vergleichungen entdeckt hat, und durch die schon Jahrtausende hindurch alle Veränderungen in der Körperwelt, die man zum Gegenstand der Naturkunde macht, bestimmt werden. Es ist also wohl ganz entschieden, daß jene ausserordentliche Begebenheiten nicht durch die Kräfte der Körper, **so wie sie sich bey den gewöhnlichen Phänomenen äussern**, bewürckt worden sind — Es ist ganz entschieden, daß sie ausser dem Gebiete des **gewöhnlichen** Naturlaufs in der Körperwelt liegen. Aber folgt wohl daraus, daß sie **überall** ausser dem Gebiete des **Naturlaufs** liegen? Folgt daraus, daß sie überall durch bloße materielle, bey der Schöpfung schon in die Körperwelt gelegten Kräfte nicht hervorgebracht werden konnten? Ist nicht vielleicht dies gedenkbar, daß entweder ganz

ausserordentliche von allen übrigen verschiedene körperliche Kräfte, die vom Anfang her nach ganz eigenen Gesezen sich entwickelten, und deren Bestimmung es nicht war, zu dem gewöhnlichen Naturlauf mit zu würken, die Erscheinungen, die wir Wunder heissen, hervorbrachten, oder, daß solche Kräfte, die sonst würcklich zu den gewöhnlichen Erscheinungen beytrugen, und noch jezt beytragen, in einem gewissen Zeitpunkt in eine neue *) ausserordentliche Verbindung traten, und in dieser würkten, was sie sonst nie würkten — sonst nie zu würken im Stand waren?

Daß einer von diesen beyden Fällen angenommen werden müsse, läßt sich wohl aus den Begriffen von den Vollkommenheiten des Schöpfers allein nicht schliessen; denn selbst die höchste Macht kann sich nicht auf das Unmögliche ausdehnen: und die

*) Die Chymie lehrt, daß manche Körper, in eine gewisse Verbindung gesezt, Würkungen hervorbringen können, die sie ausser dieser Verbindung nicht einmahl im Kleinen hervorzubringen vermögen.

die höchste Weisheit und Güte kann nur das Mögliche zur Würklichkeit bringen wollen, was nach der ganzen Summe seiner Folgen betrachtet — was in Beziehung auf das System, von dem es einen Theil ausmachen solle, das beste ist. Man muß also nothwendig auf die Frage zurück kommen, ob die Erschaffung solcher körperlichen Kräfte, durch deren natürliche Entwicklung die Wunder Jesu und der Apostel bewürckt werden konnten, nicht nur an sich, sondern besonders auch in Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang der Dinge gedenkbar sey — ob es möglich war, dieselbe in das gegenwärtig existirende System der Körperwelt einzuflechten, ohne der Vollkommenheit des Systems Abbruch zu thun? Und gerade diese Frage läßt sich wohl, dünkt mich, nicht so allgemein und nicht so zuverlässig bejahen, als sie Bonnet z. B. bejahen zu dürfen glaubt.

Daß es an sich nicht widersprechend sey, sich bloße materielle Kräfte, als würkende Ursachen solcher Erscheinungen, wie die Wunder Jesu und der Apostel, oder wenigstens

nigstens die meisten *) derselben waren, zu denken; daß es an sich nicht widersprechend sey, sich z. B. die Wiederherstellung der Lebensbewegungen und der Reizbarkeit in einem menschlichen Körper oder in einem

Theil

*) Die Auferweckung der Todten scheint eine Ausnahme zu machen, denn diese ist wohl ohne Mitwürckung geistiger Kräfte nicht ganz erklärbar, weil sie nicht blos Wiederherstellung der Lebensbewegungen in dem todten Körper, sondern zugleich auch Wiederherstellung des Bandes zwischen Körper und Geist ist. Bonnet nimmt wohl nur auf jenes, nicht auf dieses, Rücksicht, wenn er S. 472. (der oben angef. Oeuvres de Charles Bonnet T. VII.) sagt: „*Je conçois facilement, qu'en vertu d'une* „*certaine prédetermination physique les* „*mouvemens vitaux ont pu renaître dans un* „*corps, ou ils étoient éteints, & le rappel-* „*ler a la vie;*“ und wenn er in einer Anmerkung zu dieser Stelle noch hinzusezt: „*Il est aujourd'hui bien demontré, que le* „*grand principe des mouvemens vitaux est* „*dans l'irritabilité. Une prédétermination* „*physique, qui accroîtroit beaucoup l'irri-* „*tabilité dans un corps mort, pourroit donc y* „*faire renaître les mouvemens vitaux, &* „*le rappeller à la vie.*“

Theil desselben als bloße Würkung irgend einer Materie, sich das Vermögen in einer fremden noch nie erlernten Sprache einen Vortrag zu halten, als bloße Folgen einer besondern vorherbestimmten Modifikation des Gehirns, u. s. w. vorzustellen, dies scheint mir freylich unleugbar gewiß zu seyn. Aber daß in das **würklich existirende** System der Körperwelt solche Kräfte gleich Anfangs verwebt werden konnten, aus deren natürlicher Entwicklung jene ausserordentlichen Phänomene von selbst, ohne Mitwürkung irgend eines Geistes, in einem gewissen Zeitpunkt erfolgen mußten — daß in das **würklich existirende** System der Körperwelt solche Kräfte verwebt werden konnten, **ohne, im Ganzen genommen, mehr Unvollkommenheit in die Welt zu bringen;** *) dies ist damit noch nicht erwiesen, und dies läßt sich wohl auch schlechterdings nicht erweisen, weil der

*) So muß es z. E. dem, der den strengen Determinismus nicht annimmt, sehr zweifelhaft scheinen, ob die Präformation des Gehirns, durch die Bonnet Propheten entstehen läßt (S. 465. f. der angeführten *Oeuvres*,) sich mit der Freyheit vertrage?

der Erweis davon, Einsichten in die Verhältnisse solcher Kräfte zu dem ganzen System voraussetzen würde, zu denen selbst der beste Philosoph in diesem Leben nicht wohl gelangen kann. Indessen läßt sich wenigstens die **Unmöglichkeit** jener Voraussezung in Absicht auf alle, oder doch in Absicht auf die meisten Wunder Jesu und der Apostel nicht darthun. Und schon dies berechtiget uns, die Frage zu untersuchen: **Was für ein Zweck der Gottheit läßt sich wohl bey jenen Wundern vermuthen, wenn sie würklich bloße Würkung materieller Kräfte waren?**

Es ist wohl nicht schwer einzusehen, daß der Zweck, den sich die Gottheit dabey vorsezen konnte, **sich nicht auf den gewöhnlichen Lauf der Natur — nicht auf das System der sogenannten natürlichen Erscheinungen in der Körperwelt bezog.** Denn wäre dies der Fall; so müßte man jene ungewöhnlichen Würkungen, entweder als **Unvollkommenheiten betrachten, die der Schöpfer bloß wegen ihrer innigen Verwebung mit gewissen Vollkommenheiten des ordentlichen Naturlaufs zulies oder veran-**

anstaltete; oder sie müßten als besondere Vollkommenheiten in Beziehung auf das System der gewöhnlichen Naturerscheinungen, müßten als Korrektive desselben, müßten als Mittel angesehen werden, irgend eine mit der Idee der vollkommensten Weisheit und Güte unvereinbare Unregelmäßigkeit in jenem Triebwerk zu heben. Aber weder das eine noch das andere läßt sich würklich annehmen.

Das erstere ist wohl am allerwenigsten in dem Fall gedenkbar, wenn man sich die wundervollen Erscheinungen aus der Entwicklung solcher außerordentlichen Kräfte erklärt, die zu dem gewöhnlichen Lauf der Natur gar Nichts beytrugen — gar Nichts beytragen sollten. Denn wer sieht nicht, daß es in diesem Fall würklich widersprechend ist, sich die erstern in einer so engen Verbindung mit gewissen Vollkommenheiten des letztern zu denken, daß diese mit jenen zugleich hätten wegfallen müssen? Wer sieht nicht, daß in diesem Fall die erstern ganz im System hätten fehlen können, ohne daß im letztern irgend etwas geändert worden wäre? Wer sieht nicht, daß

die

die ganze Reihe der Würkungen, die man jenen Kräften zuschreibt — daß die ganze Reihe der Wunder Jesu und der Apostel ganz aus der Körperwelt weggedacht werden kann, ohne daß die Ordnung und Regelmäßigkeit des gewöhnlichen Naturlaufs, ohne daß die zweckmäßige Zusammenstimmung der Erscheinungen und Entwicklungen in demselben irgend etwas dabey leidet? Aber selbst dann, wenn man voraussetzt, daß dieselbigen Kräfte, durch welche die Wunder Jesu und der Apostel hervorgebracht wurden, auch zum gewöhnlichen Lauf der Natur mitwürkten und mitzuwürken bestimmt waren — selbst dann läßt sich nicht wohl annehmen, daß jene außerordentlichen Erscheinungen blos Unvollkommenheiten gewesen seyen, die aus der Körperwelt nicht entfernt werden konnten, ohne zugleich gewisse sehr fest damit verflochtene Vollkommenheiten in dem System der gewöhnlichen Naturerscheinungen aufzuheben. Denn dies ist doch wohl auch bey dieser Voraussetzung unleugbar, daß die neuen ungewöhnlichen Würkungen, die aus einer neuen außerordentlichen Verbindung der angenommenen

menen Kräfte entstunden, mit dem gewöhnlichen Naturlauf keinen so nothwendigen Zusammenhang hatten, daß dieser ohne jene irgend etwas an Vollkommenheit verlohren hätte. Konnte also nicht die Gottheit die erstern ohne irgend einen Nachtheil für den letztern hindern? Oder konnte sie nicht bey der Schöpfung gleich an die Stelle jener Naturkräfte andere setzen, von denen sie vorher sah, daß sie, ohne je aus ihrer gewöhnlichen Verbindung heraus zu treten, denselbigen Beytrag zur Vollkommenheit der Körperwelt thun würde? Und würde nicht diese Einrichtung würklich selbst **Beförderung der Regelmäßigkeit des Naturlaufs** gewesen seyn? denn eine gewisse Unregelmäßigkeit muß doch immer in diesem entstehen, wenn Kräfte, deren eigentliche Bestimmung es ist, zu den gewöhnlichen Erscheinungen mitzuwürken, und die Jahrhunderte lang ganz gleichförmig nach denselbigen Gesetzen zur Erfüllung dieser Bestimmung fortwürkten, mit Einemmal aus ihrer vorigen Verbindung heraus in eine neue außerordentliche gesetzt werden, und in dieser eine Zeitlang nach besondern Gesetzen neue ungewöhnliche Würkungen hervorbringen. **Als bloße Unvoll-**

vollkommenheiten, die der Schöpfer blos wegen ihrer innigen Verwebung mit gewissen Vollkommenheiten des Systems der sogenannten natürlichen Erscheinungen zulassen oder veranstalten mußte, können also wohl die außerordentlichen Begebenheiten, die in der Geschichte Jesu und der Apostel vorkommen, nicht betrachtet werden. Aber waren es nicht vielleicht würkliche Vollkommenheiten in Beziehung auf den gewöhnlichen Naturlauf — waren es nicht vielleicht Korrektive desselben, nicht vielleicht Mittel, gewisse mit dem Begriff der vollkommensten Körperwelt unvereinbare Unregelmäßigkeiten desselben aufzuheben? Bey dem ersten Anblick mag wohl würklich dieser Gedanke auf mehrere von den Wundern Jesu und der Apostel — mag auf alle die anwendbar zu seyn scheinen, durch die Krankheiten geheilt, durch die Todte auferweckt wurden u. s. w. Aber es bedarf wohl auch keiner sehr tiefen Untersuchung, um sich davon zu überzeugen, daß nur eine sehr einseitige Betrachtung dieser Wunder jener Idee einen gewissen Anstrich von Wahrscheinlichkeit

 geben

geben könne *). Nimmt man an, was wohl kein vernünftiger Philosoph annehmen wird, daß **überhaupt die Gattung** von Unvollkommenheiten, deren einige durch Jesu und der Apostel Wunder aufgehoben wurden — nimmt man an, daß **Krankheiten**, daß **Tod überhaupt** mit dem Begriff des vollkommensten Schöpfers ganz unverträgliche Unvollkommenheiten der Körperwelt seyen; so muß man entweder den unwidersprechlichsten Erfahrungen widersprechen — muß sich zwingen zu glauben, daß Tod und Krankheiten ganz aus der Natur verbannt sind, oder man ist genöthigt, die Idee vom vollkommensten Schöpfer selbst aufzuheben. Ist aber jene Voraussetzung, die auf so abentheuerliche Folgerungen hinführt, ungegründet; so läßt sich auch dies nicht behaupten, daß der eigentliche Zweck gewisser Wunder Jesu und der Apostel der war, Unvollkommenheiten aus dem Naturlauf zu entfer-

*) Es läßt sich wohl auch noch daran zweifeln, ob nicht überhaupt die Idee von einem **Korrektiv des Naturlaufs**, die **Newton** z. B. aufgestellt hat, ganz unrichtige Idee sey?

fernen, ohne deren Aufhebung die möglich-gröste Vollkommenheit desselben nicht gedenkbar wäre. Denn wer kann sich wohl einbilden, daß in dieser Hinsicht gerade nur Heilung dieser oder jener einzelnen Krankheit, die in Vergleichung mit der ganzen Summe von Krankheiten unter dem Menschengeschlecht verschwindet — daß gerade nur Wiederbelebung *) dieses oder jenes einzelnen todten Körpers z. B. Wiederbelebung eines Lazarus u. s. w. nothwendig war? Und wollte man auch je dieser ganz unwahrscheinlichen Hypothese irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit einräumen; wer muß es nicht gleich bey dem ersten Anblick einsehen, daß es wahrer Unsinn ist, eine Anwendung davon auf einige andere Arten von Wundern machen zu wollen — daß es wahrer Unsinn ist, z. B. die außer-

*) Genau zu reden, wurde ohnehin bey keinem der Menschen, deren Körper durch Jesum oder die Apostel wiederbelebt wurde, der Tod ganz aufgehoben. Denn Tod mußte doch wohl vor der Wiederbelebung hergehen, und früher oder später wieder auf dieselbe folgen.

außerordentliche Gabe **mit fremden Sprachen zu reden** u. s. w. als einen Zuwachs von Vollkommenheit für den ordentlichen Naturlauf zu betrachten?

Es ist also wohl äußerst unphilosophisch, den Hauptzweck der außerordentlichen Begebenheiten, die wir Jesu und den Aposteln zuschreiben, in dem **gewöhnlichen Naturlauf** zu suchen. Aber eben daraus folgt zugleich auch, daß die Gottheit sich eine Absicht dabey vorgesetzt habe, **die eine nähere Beziehung auf das Geisterreich hat, und die durch die gewöhnlichen Erscheinungen in der Körperwelt entweder gar nicht, oder doch nicht vollkommen erreicht werden konnte.**

Der allgemeinste Zweck der Wunder war also ohne Zweifel dieser, die Vollkommenheiten des Schöpfers bey einem Theil des Menschengeschlechts in ein helleres Licht zu setzen *), und von dem Daseyn Gottes und

*) Wenn man annimmt, daß die außerordentlichen Kräfte, die zu Christi und der Apostel Zeiten würkten, dazu bestimmt seyen, auch in künftigen Zeiten noch bey einer neuen Entwicklung ähnliche oder noch grössere

und seiner Vorsehung neue Beweise aufzustellen, die auf den Verstand oder auf die Empfindung gewisser Menschen stärker würkten, als die gewöhnlichen Naturbegebenheiten. Denn wer weiß nicht, daß das Neue und Ungewöhnliche überhaupt die Aufmerksamkeit der Seele mehr reizt, als das Gewohnte und Alltägliche, und daß bey dem ungebildeten Menschen besonders der Hang zum außerordentlichen und wunderbaren immer ausgezeichnet stark ist? Wer weiß nicht, daß bey den unkultivirten Menschen die Idee von der Gottheit und von der Vorsehung viel leichter und lebhafter durch ungewöhnliche Erscheinungen in der Körperwelt, als durch den ordentlichen Gang der Natur, geweckt werden kann? Konnten also nicht auch die wundervollen Phänomene, die in der Geschichte Jesu und der Apostel vorkommen, bey manchen ihrer Zeitgenossen diese Würkung hervorbringen? In die Seele des **Juden**, mit dessen ersten Erziehungsbegriffen die Lehre von der ei-

sere Würkungen hervorzubringen, so bekommt der Zweck, den sich die Gottheit bey der Erschaffung derselben vorgesetzt hat, noch eine größere Ausdehnung.

einigen wahren Gottheit so innig verwebt war, brauchte freylich der Gedanke an diese Gottheit nicht erst gebracht zu werden. Aber konnten nicht neue Wunder wenigstens dazu dienen, der Idee, die er schon hatte, neues Leben und neue Würksamkeit zu geben? Und was war wohl in Rücksicht auf den Heyden geschickter, ihn auf den Begriff von einem über alle seine Gottheiten erhabenen Wesen hinzuleiten, als der Anblick solcher Erscheinungen, die bey weitem größer und auffallender waren, als alles *) was er je gesehen und gehört hatte.

So unläugbar dies ist, so können wir doch bey diesem allgemeinen Zweck nicht wohl stehen bleiben, wenn wir die Umstände noch näher betrachten, unter denen die Wunder Jesu und der Apostel geschahen. Denn die Geschichte läßt uns zwischen diesen und der Lehre Jesu und der Apostel

*) Hieher gehört besonders Auferweckung der Todten, und Mittheilung der ausserordentlichen Gaben, von denen Paulus 1 Kor. XII - XIV redet, an andere (vergl. Apostelgesch. VIII, 14. 15. X, 44 ff. XIX, 4 u. s. w.

stel eine besondere Harmonie, einen gewissen — nähern oder entferntern — Zusammenhang wahrnehmen, der uns auf den Schluß hinführen muß, daß nach den Absichten der Gottheit selbst die erstern **Mittel zur Unterstützung und Beglaubigung der letztern** seyn sollten.

Am auffallendsten ist dies wohl bey einer gewissen Gattung von Wundern — bey dem außerordentlichen Vermögen der Apostel, **in nie erlernten Sprachen ohne Vorbereitung zusammenhängende Vorträge zu halten.** Der einzige oder doch der vorzüglichste Gebrauch, den die Apostel von diesem Talent machten, war der, Menschen, die weder Palästinensisch noch Griechisch verstunden *), mit dem Evangelium bekannt zu machen. Und läßt es sich wohl denken, daß Gott jenen durch eine besondere Präformation **) ihres Gehirns dies möglich gemacht ha-

*) Vergl. Herrn D. Leß *Opuscula theologici exegetici atque homiletici argumenti.* Goettingae 1781. T. II. S. 310 ff.

**) Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, daß ich die Erklärung des außerordentlichen Talents, in fremden Sprachen zu reden,

habe, ohne den Zweck, wozu sie es vorzüglich oder ganz allein anwandten, zu billigen? Läßt es sich wohl denken, daß Gott jenes außerordentliche Talent, durch Erschaffung außerordentlicher organischer Kräfte den Aposteln mitgetheilt habe, ohne zu wollen, daß sie würklich die **Sachen**, wozu er ihnen die **Worte** lieh, lehren sollten? Was konnte denn der Apostel selbst, der das vollkommenste Bewußtseyn hatte, diese oder jene Sprache nie gelernt zu haben — was konnten alle die, die mit der Lage, mit den erworbenen Kenntnissen, mit den Fähigkeiten desselben bekannt waren, anders urtheilen, als daß Gott selbst die Lehre billige, die jener in irgend einer fremden Sprache vortrug *). Und wie äußerst unwahrscheinlich ist es nicht in

aus einer besondern Präformation des Gehirns, nicht für entschieden halte, sondern blos deswegen hier annehme, weil ich den ganzen Wunderbeweis nur nach dem besondern Gesichtspunkt, den ich gleich Anfangs angab, entwickle.

*) Schon dies beweißt die Unrichtigkeit der Behauptung, die Mendelssohn (in seinem Jerusalem II. Abschn. S. 40. 49 ff.) aufstellt, daß Wunder keine Beweismittel

in jeder Rücksicht, daß die Religion, die **Paulus** den **Arabern** z. B. predigte, eine andere gewesen sey, als die, die er in **Klein**asien oder in **Rom** verkündigte.

Schon dies würde uns vollkommen berechtigen, auch den **entferntern** Zusammenhang, in dem **andre** Wunder der Apostel und die Wunder **Jesu** mit ihrer Lehre stehen, als eine **von der Gottheit selbst zum Vortheil des Evangeliums veranstalteten** Zusammenhang zu betrachten, wenn auch nicht noch andere Gründe dazu kämen. Die auffallende Harmonie zwischen gewissen ausserordentlichen Erscheinungen, und zwischen den Vorhersehungen und Aussprüchen Jesu und der Apostel*) ist aus einer

tel für ewige Vernunftwahrheiten seyen, daß sie keine zweifelhaften Vernunftwahrheiten über Zweifel und Bedenklichkeit hinwegsetzen können.

*) Beweise von dieser Harmonie trift man in der ganzen Geschichte der Wunder Jesu und der Apostel an. Z. B. Matth. VIII, 3. IX, 6. 29. X, 1. (Vergl. Luc. X, 17.) XII, 13. XIV, 19. 20. XV, 28. Joh. IV, 50, V, 8. XI. 43. 44. Apost. Gesch. III, 6-8. V, 16. VIII, 7. IX, 40. XIII, 11. XIV, 10. XIX, 6. XX, 9. 10. u. s. w.

ner durch gewöhnliche **Mittel** erworbenen physischen Kenntniß derselben schlechterdings nicht erklärbar. Denn wie sollten wohl **Juden**, die in Vergleichung mit andern Nationen ohnehin noch sehr weit in der Naturkunde zurück waren — wie sollten wohl Juden auf dem gewöhnlichen Weg zu einer so tiefen Einsicht in die verborgensten Triebwerke der Natur — wie sollten sie wohl zu Einsichten gekommen seyn, die keiner von allen ihren Zeitgenossen hatte? Und einen **bloßen Zufall** zu Hülfe zu rufen, würde schon deswegen sehr unphilosophisch seyn, weil **eine so große Menge** von ausserordentlichen Phänomenen in der Körperwelt immer auf das genaueste mit den Vorhersehungen Jesu und der Apostel *) über-

*) Wär' es auch gedenkbar, daß die sogenannten Wunderthäter durch einen bloßen Zufall auf den Gedanken gekommen wären, in diesem oder jenem Zeitpunkt werde diese oder jene ausserordentliche Naturerscheinung erfolgen; so wäre doch immer noch die Frage übrig: Was denn Gott für einen Zweck dabey gehabt habe, daß er die Entwicklungen ausserordentlicher Naturkräfte mit ganz zufälligen Ideen Jesu und der Apostel so vollkom-

übereinstimmte. Diese Harmonie muß also in der Würkung irgend eines **höhern Geistes** oder der **Gottheit** selbst ihren Grund haben. Und wer kann sich wohl überreden, daß es irgend ein **bösartiger** *) gegen Gott und Menschen feindselig gesinnter, Geist war, der die Ideen der neuen Religionslehrer mit gewissen ausserordentlichen Entwicklungen verborgener Naturkräfte in Uebereinstimmung brachte? Ist es doch allen den Begriffen, die wir uns von der Natur, von den Absichten, von dem Interesse eines solchen Geistes machen können, ganz entgegen, zu glauben,

kommen harmoniren lies? und diese Frage läßt sich wohl nicht befriedigend beantworten, ohne anzunehmen, daß Gott würklich die Lehre Jesu und der Apostel begünstigen wollte.

*) Da die Nichtexistenz und die Unmöglichkeit der Einwürkungen eines bösen Geistes auf die Menschen noch nicht philosophisch erwiesen worden ist; so muß auch bey einer philosophischen Untersuchung der Wunder Jesu und der Apostel auf die Frage Rücksicht genommen werden, ob nicht die Wunder selbst, oder doch die Harmonie derselben mit den Ideen Jesu und der Apostel Werk eines bösen Geistes seyn könne?

ben, daß er irgend einen hinreichenden Beweggrund haben konnte, lieber die christliche Religion, als irgend eine andere durch seine Würkungen zu unterstützen. Denn wie konnt' er wohl seinen Haß gegen das Menschengeschlecht dadurch äussern, daß er eine Lehre begünstigte, die, wäre sie auch mit Irrthümern vermischt, doch im Ganzen genommen, bey weitem mehr zur Vollkommenheit, als zur Unvollkommenheit — bey weiten mehr zum Glück als zum Unglück der Menschen beytragen *) würde? Wie konnt' ihn wohl Haß gegen die Gottheit dazu bestimmen, eine Religion zu verbreiten, die die Vollkommenheiten des Schöpfers in dem hellsten und in dem würdigsten Licht darstellt, und auf Verehrung des einigen wahren Gottes,

*) Wenn man auch das zufällige Uebel, das aus der Einführung des Christenthums in der Welt entstand, und das Jesus selbst vorhersah (Matth. X, 34. f. Luc. XII, 49. ff.) in Anschlag bringt; so läßt sich doch immer — in Vergleichung mit dem vorhergehenden Zustand der Welt — leicht erweisen, daß die Summe des Guten, das durch das Christenthum in die Welt kam, überwiegend sey.

tes, auf Liebe und Zutrauen gegen ihn, alles zurückführt? Und was konnte wohl Erweiterung seiner Herrschaft dabey gewinnen, wenn er die Bekanntmachung und Beglaubigung einer Religion beförderte, durch deren Annahme und Befolgung Menschen gebildet wurden, die für sein Reich schlechterdings unbrauchbar *) waren? Ist es also wohl glaublich, daß ein bösartiger Geist — daß ein Feind Gottes und der Menschen — den Entschluß fassen konnte, lieber die christliche als irgend eine andere seinen Absichten weit besser entsprechende Religion durch seine Würkungen zu unterstützen? Aber vielleicht entschloß sich irgend ein böser Geist blos deswegen zur Begünstigung des Christenthums beyzutragen, weil er seinen Entwurf, eine ver-

*) Sehr dumm müßte doch wohl der böse Geist gewesen seyn, wenn er diese Würkungen, die aus der Natur der Lehre Jesu selbst folgen, nicht vorausgesehen hätte — und noch dummer, wenn nicht einmahl die Wahrnehmung des Erfolgs, den die Predigt des Evangeliums hatte, ihn davon hätte abhalten können, seine Wirkungen zur Beförderung desselben fortzusezen.

verderblichere Religion, etwa eine von den heydnischen, durch seine Würkungen zu unterstüzen, wegen gewisser Hindernisse, die ihm die Gottheit in den Weg legte, schlechterdings nicht ausführen konnte, und weil er dann doch wenigstens einen unbeträchtlichen Schaden den Menschen zuzuziehen Lust hatte. Auch dieses vielleicht ist von mehr als Einer Seite her äusserst unwahrscheinlich — ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil nach dieser Voraussezung nicht wohl begreiflich ist, wie Gott die Harmonie zwischen gewissen ausserordentlichen Erscheinungen in der Körperwelt und zwischen den Vorhersehungen auch Aussprüchen Jesu und der Apostel zulassen konnte. Denn warum sollt' er wohl jenem bösem Geist die Ausbreitung gröberer auffallenderer Irrthümer eher gestattet haben, als die Unterstüzung weniger auffallender und durch innere Gründe nicht leicht widerlegbarer Irrthümer? Und warum sollt' er ihm selbst zu diesem Zweck gewisse ausserordentliche Kräfte gleichsam geliehen haben, die er bey der Schöpfung in die Körperwelt legte, und von denen er vorhersah,

daß

daß sie gerade in einem gewissen bestimmten Zeitpunkt — gerade zu der Zeit, wo der böse Geist sie benuzen wollte, gewisse wundervolle Würkungen hervorbringen würden? Aber wär' auch je dies mit dem Begriff des vollkommensten Wesens vereinbar; so ist es doch auffallender Widerspruch mit dem Begriff eines höhern bösen Geistes, anzunehmen, daß er sich den Plan gemacht habe, auf die Zerstörung solcher Religionen, die offenbar seinen Absichten unvergleichbar besser als das Christenthum entsprachen — auf die Zerstörung ganzer Systeme der verderbendsten Irrthümer hinzuarbeiten, und an deren Stelle ein neues Religionssystem zu sezen, das, wenn es auch Irrthümer enthielte, doch immer im Ganzen genommen, sehr würksames Mittel zur grössern Vervollkommnung der Menschheit seyn würde. Es ist auffallender Widerspruch mit dem Begriff eines höhern bösen Geistes anzunehmen, daß er die Idee gehabt habe, eine äusserst verdorbene, und für das wahre Glück der Menschheit äusserst nachtheilige Moral aufzuheben, und an deren Stelle die so ganz vernünftige, geläuterte, und beseligende Sittenlehre

lehre des Christenthums in der Welt fest zu sezen.

Es bleibt also wohl nichts übrig, als, die **Vorhersehungen Jesu und der Apostel**, die mit gewissen ausserordentlichen Erscheinungen in der Körperwelt in einer so genauen Harmonie stunden, aus einer **mittelbaren** *) oder **unmittelbaren Würkung der Gottheit** selbst zu erklären. **) Aber wenn dies ist, so muß Gott bey dieser ganzen Veranstaltung den Zweck gehabt haben, die Aufmerksamkeit eines Theils vom Menschengeschlecht auf Jesum und die Apostel hinzulenken, und entweder blos

*) Entweder wurde diese Harmonie durch eine besondere Präformation des Gehirns oder der Seele der Apostel, oder durch eine dem Willen der Gottheit gemäße Würkung eines endlichen Geistes, oder durch unmittelbare Dazwischenkunft der Allmacht hervorgebracht. In allen diesen Fällen war sie von Gott nicht blos zugelassen, sondern veranstaltet.

**) Diese von Gott veranstaltete Harmonie ist zugleich neuer Beweis für den Saz, daß der nächste und vornehmste Zweck der Wunder nicht in der Körperwelt zu suchen sey.

blos zur **Prüfung**, oder zum **Glauben** der Lehre derselben aufzufordern. Jenes würde in Absicht auf gewisse Lehren des Christenthums Forderung des Unmöglichen seyn; denn wer kann wohl den Saz z. B. daß Jesus Gottes Sohn und Richter der Menschen sey, durch innere Gründe erweisen oder widerlegen? Ohne Zweifel war es also Absicht der Gottheit, durch die Harmonie der Vorhersehungen und Aussprüche Jesu und der Apostel mit gewissen wundervollen Erscheinungen in der Körperwelt ihre Lehre als glaubwürdig darzustellen, und ihr göttliches Ansehen zu bewähren. *)

Dies wird uns noch einleuchtender werden, wenn wir uns an die **Lokalität**, an die **Denk- und Empfindungsart der Zeitgenossen Jesu und der Apostel** erinnern, und an den Eindruck denken, den die Wunder der neuen Religionslehrer auf jeden

*) Dies ließe sich selbst dann behaupten, wenn man mit **Mendelssohn** annähme, daß **Wunder nur Zeugnisse bewähren, Autoritäten unterstüzen, Glaubhaftigkeit der Zeugen bekräftigen können.** (S. Mendelsohns Jerusalem II. Absch. S. 52.)

jeden durch Vorurtheile oder Leidenschaften nicht zu sehr geblendeten **Juden** oder **Heyden** machen mußten. Schon der Umstand, daß die ausserordentlichsten Erscheinungen in der Körperwelt mit der Vorhersagung und mit dem Willen Jesu und der Apostel, immer so ganz genau übereinstimmten, mußte bey manchen ihrer Zeitgenossen, und gerade bey den besten und nachdenkendsten unter diesen am zuverläßigsten die Würkung haben, daß sie sich jene neuen Religionslehrer, als **ausserordentliche Menschen** — als Menschen dachten, **die in einer besondern Verbindung mit der Gottheit stehen. Den Juden** war ohnehin schon die Idee geläufig, daß Wunder Kreditive **solcher** Personen seyen, **durch die Jehova rede.** Und wie leicht mußte nicht für ihn, wenn je zu tief eingewurzelte Vorurtheile oder Leidenschaften ihn nicht hinderten, Anwendung dieser Idee*) auf Jesum und die Apostel seyn? Einen Betrug bey den Wundern derselben zu ent-

*) Dies beweisen selbst die albernen Einwendungen, die Pharisäer und später lebende Juden ersannen, um die Beweiskraft der Wunder Jesu zu schwächen.

entdecken, oder in ihrer Lehre einen Widerspruch mit ausgemachten Wahrheiten zu finden, — beydes war für ihn gleich unmöglich. Und wie leicht konnt' er sich nicht auch davon überzeugen, daß Menschen, die gegen **Dämonen predigen**, und **Dämonen austreiben**, *) nicht durch Hülfe der **Dämonen** Wunder thun? Wie leicht konnt' er sich nicht davon überzeugen, daß so **wohlthätige** Wunder, als Jesus und die Apostel thaten, nicht Würkungen der Wesen seyn können, die er sich nur als **Urheber von Elend und Unglück, von Krankheiten und Tod** dächte? Was war also wohl natürlicher, als daß er die Wunder Jesu und der Apostel, die zum Theil noch viel auffallender, als die Wunder in der ältern Geschichte seiner Nation waren, für unmittelbare**) Würkungen des Jehova, oder doch für Würkungen solcher Geister hielt, die er als die ersten Diener im Staat Gottes,

*) Vergl. Matth. XII, 25. ff.

**) Die Idee von einer Präformation, wie sie sich Bonnet denkt, lag nicht im jüdischen Ideensystem.

tes, *) als die gewöhnlichen Werkzeuge der Vorsehung betrachtete? Was war natürlicher, als daß er in Jesu und den Aposteln Menschen, durch die Jehova spreche **) verehrte? Ein ähnlicher Eindruck mußte wohl auch bey dem Heyden entstehen, wenn er unbefangen die auffallenden wundervollen Erscheinungen ansah, die auf das Wort der Apostel hin erfolgten, und die alles, was er je gesehen und gehöret hatte, so weit überstiegen, daß er sich des Gedankens nicht wohl er-

*) Aus dieser und der vorhergehenden Bemerkung erhellt sichtbar deutlich, daß es dem unbefangenen Juden nicht leicht einfallen konnte, auf Jesum und die Apostel den an sich ganz richtigen Gedanken anzuwenden, den Locke (in seinem *Essay concerning humane understanding* Lond. 1700. B. IV Ch. XIX. p. 425) äussert: „*There are spirits, „which, without being divinely commissio„ned, may excite ideas in me, and lay „them in such ordre before my mind, that „i may perceive their connexion.*"

**) Vergl. Luc. VIII, 16. Joh. III, 2. VI, 14. IX, 32. 33. XI, 45. ff. XII, 17. 18. (vergl. Matth. XXI, 9.) Apostel-Gesch. V, 12. ff. u. s. w.

erwehren konnte, es müsse ein über alle seine Gottheiten und Dämonen erhabenes Wesen seyn, das die Apostel unterstüze. Dies war wahrscheinlich, besonders dann der Fall, wenn ihm selbst durch den Apostel, irgend ein wunderthätiges Vermögen, das keine seiner eingebildeten Gottheiten und keiner seiner Priester ihm je geben konnte, wenn ihm z. B. das ausserordentliche Talent, in nie erlernten Sprachen zu reden, oder nie erlernte Sprachen zu erklären, mitgetheilt wurde.

Diese Ueberzeugung konnte bey dem nachdenkenden Juden und Heyden, auch durch die Betrachtung der **genauen Beziehung** *) die gewisse **Wunder** mit gewissen Leh-

*) Das **Wohlthätige** der Wunder Jesu überhaupt bahnte den Weg zur Ueberzeugung davon, daß er der ΣΩΤΗΡ — daß er zum Glück der Menschen in die Welt gekommen sey. Und manche seiner einzelnen Wunder hatten auf die nähere Bestimmung dieses Begriffs, oder auf andere Theile seiner Lehre eine besondere Beziehung. So konnte z. B. wunderthätige Heilung solcher Krankheiten, die der Jude selbst für Strafen der Sünde hielt, sehr leicht auf den Schluß

Lehren Jesu und der Apostel hatten, verstärkt werden. — *) Und wenn denn nun

noch

Schluß hinführen, daß es Bestimmung Jesu sey, Strafen der Sünden aufzuheben. (Z. B. Matth. IX, 2. ff. vergl. Joh. V, 14.) So beweisen die Auferweckungen der Todten, die auf Jesu Wort hin erfolgten, und Jesu Auferstehung selbst, die Möglichkeit einer allgemeinern Auferweckung (Joh. V, 25. vergl. 28, 29. 1 Korinth. XV, 20. ff.) So stunden die Austreibungen der Dämonen in einer genauen Verbindung mit dem Lehrsaz, daß Jesus mächtiger, als jene sey, und daß, wer Jesu Lehre annähme, vor keinen Dämonen sich zu fürchten habe – denn für den Juden besonders mußt' es wohl sehr einleuchtend seyn, was Justin in seinem Dialogen mit dem Juden Tryphon sagt: „Νοησαι δυνασθε, οτι Κρυφια δυναμις Θεου „γεγονε τω σταυρωθεντι Χριστω, ον και τα „δαιμονια φρισσει." (S. *Iustini philosophi & Martyris opera* Colon. 1686. p. 269.)

*) Bey dem Palästinensischen Juden konnte vielleicht auch das den Eindruck von den Wundern Jesu verstärken, daß er gerade zu der Zeit, wo Jesus auftrat, Einen oder mehrere große Wunderthäter erwartete (vergl. Joh. I, 21. 42. 46. ff. VII, 40. ff. Matth. XVI, 14.)

noch der Umstand dazu kam, daß die Wunderthäter selbst nicht nur überhaupt sich für göttliche Gesandte, sondern auch die Wunder für Beweise *) ihrer göttlichen Sendung ausgaben; wenn Jesus und die Apostel selbst unmittelbar vor der Verrichtung dieses oder jenes Wunders sich feyerlich auf die Gottheit beriefen, **) feyerlich den Herrn der Natur aufforderten, sie jezt durch diese oder jene ausserordentliche Erscheinung öffentlich für seine Bevollmächtigte zu erklären; mit welcher unwiderstehlichen Gewalt mußte sich nicht dem unbefangenen Juden und Heyden die Ueberzeugung aufdringen, daß das würklich erfolgte Wunder Antwort des Herrn der Natur auf die Frage sey, ob der Wunderthäter den Glauben verdiene, den er fordere — das Ansehen würklich habe, das er sich anmaße?

Die

*) Joh. V, 36. X, 37. 38. Matth. XI, 4. ff. 2 Korinth. XII, 12. Ebr. II, 4. Gal. III, 2. 5. (vergl. in Absicht auf die lezte Stelle meine *Observat. dogmatico-exeget. ad loca quaedam N. T. graviora*. Tub. 1782. p. 51. seqq.)

**) Z. B. Joh. XI, 41. f.

Die **Würkung** der Wunder Jesu und der Apostel, konnte also wohl bey dem durch Vorurtheile und Leidenschaft nicht ganz unüberzeugbar gewordenen Juden und Heyden keine andere seyn, als Ueberzeugung von dem göttlichen Ansehen der Wunderthäter. Aber eben daraus folgt auch, daß es **Zweck** war, **den sich die Gottheit bey der Veranstaltung jener wundervollen Erscheinungen vorgesezt hat.**

Ich könnte noch etwas von dem Zweck hinzusezen, den die Wunder in Absicht auf die **Wunderthäter selbst** hatten, wenn ich nicht die Entwicklung dieser Idee für den folgenden Versuch aufspaten wollte.

III.

Versuch

über die Frage:

Wie ist eine unmittelbare göttliche Offenbarung möglich?

Daß der Schöpfer der Geister überhaupt unmittelbar auf Menschenseelen würken und eben dadurch Vorstellungen in denselben erwecken könne, die ohne seine unmittelbare Dazwischenkunft, wenigstens in einem gewissen Zeitpunkt, nicht entstanden wären, dies läßt sich wohl sehr leicht aus dem Begriff des Schöpfers selbst und aus seinem Verhältniß gegen endliche Geister herleiten. Aber unsere Vorstellung von dieser allgemeinen Wahrheit wird an Deutlichkeit, und unsere Ueberzeugung von derselben an Festigkeit gewinnen, wenn wir sie mit den Begriffen, die wir von unserer Seele haben, in einen nähern Zusammenhang bringen, wenn wir

uns auch eine gewisse Art denken können, wie die Gottheit durch unmittelbare Einwürkung auf eine Menschenseele Ideen in derselben erwecken, und zugleich die Ueberzeugung von der Wahrheit und von dem göttlichen Ursprung der erweckten Ideen bewürken kann. Unverzeihliche Unbescheidenheit und wahrer Mangel an Vernunft würd' es freylich immer seyn, auf der niedrigen Stufe von Entwickelung, auf der wir jetzt stehen — in der Periode, wo unsere Gewißheit größtentheils nur konventionelle Gewißheit oder höhere Wahrscheinlichkeit ist, und wo alle unsere Ideen nur Ideen des Kindes sind — durch Hülfe unserer im Grunde immer sehr dürftigen sublunarischen Philosophie, mit einer gewissen Zuverläßigkeit über die Art entscheiden zu wollen, wie der Unendliche würke — wie der würke, dessen Würkungsart selbst dann, wenn die Elementarkenntnisse des Kindes sich in die reifern Kenntnisse des Mannes verwandelt haben werden, unerforschlich für uns seyn werden — wie der würke, dessen Würkungsart so wie seine Natur, selbst für die höchsten der endlichen Geister immer unbegreiflich seyn muß. Aber Vermuthungen über diese oder jene Würkungs-

kungsart der Gottheit zu wagen — dies muß wenigstens deswegen erlaubt seyn, weil sich dadurch gewisse Zweifel heben lassen, die für dieses oder jenes Individuum würklich beunruhigend seyn können. Blos in dieser Hinsicht will ich es versuchen, meine Gedanken über die Art, **wie eine unmittelbare göttliche Offenbarung möglich ist,** zu entwickeln.

Die Frage, die Gegenstand dieser Untersuchung seyn solle, ist eigentlich nur diese:

Wie kann Gott durch unmittelbare Einwürkung auf eine Menschenseele, ohne Dazwischenkunft einer äusserlichen Erscheinung, neue Ideen in derselben erwecken? Aber da mit dieser Frage eine andere: **Wie kann Gott die Ueberzeugung von der Wahrheit und von dem göttlichen Ursprung der erweckten Ideen in der Seele hervorbringen?** äußerst genau zusammenhängt, so will ich meine Untersuchung auch auf die letztere ausdehnen.

Die Entstehung neuer Ideen durch unmittelbare Einwürkung der Gottheit auf die See-

Seele läßt sich auf eine doppelte Art denken. Entweder trägt Gott durch seine unmittelbare Dazwischenkunft nur dazu bey, daß die Seele in eine gewisse Lage kommt, in der sie nun diese oder jene Idee selbst erfindet, auf die sie sonst in dem gegenwärtigen Zeitpunkt nicht gekommen wäre: oder er erweckt die Idee selbst ganz unmittelbar in der Seele, ohne daß diese durch den Gebrauch ihrer Denkkraft zur Entstehung derselben mitwürkt. Jenes kann nur dann der Fall seyn, wenn die neue Idee, die die Gottheit hervorbringen will, aus der Masse derer, in deren Besitz die Seele würklich schon ist, herausentwickelt werden kann. Aber beydes kann wieder auf mehr als eine Weise geschehen. Und dies ist es, was ich noch genauer zu entwicklen suchen werde.

Man setze, die Idee Z lasse sich aus den Ideen a, b, c, d in ihrer Verbindung gedacht folgern — sey eine Art von unbekannter Größe, die durch eine gewisse Zusammenstellung von a, b, c, d gefunden werden kann. Die letztern können vielleicht alle schon einzeln mit Bewußtseyn von der Seele

gedacht worden seyn; aber die Idee Z hat sie vielleicht noch nicht, weil sie a, b, c, d, noch nie zusammengedacht, und in ihrer Verknüpfung sich vorgestellt hat *). Ist es nun Wille des Schöpfers, den Begriff Z in einem gewissen Moment, wo die Seele ohne seine besondere Dazwischenkunft noch nicht darauf kommen würde, zu wecken; so braucht er wohl in manchen Fällen weiter nichts zu thun, als die Seele durch eine unmittelbare Würkung zu dem Entschluß **) zu bestimmen, über den Gegenstand, auf den Z die näch-

*) Dies läßt sich auch leicht auf den Fall anwenden, wenn die Ideen a, b, c, d selbst erst aus andern, und diese wieder aus andern u. s. w. heraus entwickelt werden müssen.

**) Es ist wohl leicht erweislich, daß dies im System der determinirten Freyheit so wohl als im System der indeterminirten gedenkbar sey. Nimmt man das letztere an, so muß man doch dies zugeben, daß es der Gottheit möglich sey, durch eine unwiderstehliche Würkung den Gebrauch der Freyheit selbst zu hindern. Nach dem ersten System aber kann Gott dadurch die Seele zu irgend einem Entschluß bestimmen, daß er eine lebhafte Vorstellung gewisser Beweggrün-

nächste Beziehung hat, nachzudenken — braucht in manchen Fällen weiter nichts zu thun, als die Aufmerksamkeit der erstern auf den letztern hinzulenken *). Denn nun wird die Seele selbst durch die Anwendung ihrer Erkenntnißkräfte die Begriffe, die sich auf jenen Gegenstand beziehen, aufsuchen,

gründe in derselben hervorbringt. Wie dies geschehen könne, werde ich dann weiter aufzuklären suchen, wenn ich auf die Frage komme, wie Gott überhaupt irgend eine Idee ganz unmittelbar in der Seele erwecken könne.

*) Es ist äußerst wahrscheinlich, daß Gott nur in diesem Sinn zu manchen Ideen der Apostel, die sie schriftlich vorzutragen hatten, unmittelbar beygetragen hat, denn wozu sollt' er wohl ganz unmittelbar in ihnen hervorgebracht haben, was sie bey einer gewissen Richtung ihrer Seelenkräfte selbst zu finden und aus der Masse der Begriffe, die sie schon hatten, heraus zu entwickeln im Stande waren? — Und wenn ihre Seelenkräfte selbst die Richtung nahmen, die seinen Zwecken entsprach; so war wohl auch nicht einmahl dies nöthig, durch unmittelbare Dazwischenkunft die Aufmerksamkeit der Apostel auf einen gewissen Gegenstand hinzulenken.

chen, vergleichen, zusammenordnen, und vielleicht so glücklich seyn, die Ideen alle, von denen Z das Resultat ist, würklich zu finden, und so zusammen zu verbinden, daß die Idee Z selbst hervorkommt. Aber dies wird selbst bey dem festesten Entschluß der Seele, ihre Aufmerksamkeit auf den bestimmten Gegenstand zu heften, doch nicht immer der Erfolg seyn. Denn zur Hervorrufung aller der Begriffe *), aus deren Verknüpfung Z entspringt, kann vielleicht eine **größere Gewalt der Seele über das materielle Denkorgan**, als sie in den gegenwärtigen Augenblicken würklich auszuüben vermag, kann vielleicht eine **stärkere Spannung ihrer Kräfte**, als sie jetzt gerade durch sich selbst hervorzubringen im Stande ist, erfordert werden. Und wenn dies der Fall ist, so

*) Dies kann besonders dann der Fall seyn, wenn die Ideen, a, b, c, d, von denen Z das Resultat ist, selbst nur in andre eingewickelt in der Seele liegen — wenn a, b, c, d selbst noch eine Art von unbekannten Größen für die Seele sind, die erst aus gewissen bekannten gefunden werden müssen.

so muß die Gottheit nicht blos die Richtung der Seelenkräfte durch eine besondere Einwürkung bestimmen, sondern zugleich auch derselben eine **ausserordentliche Spannung** geben, um die Idee Z in einem gewissen Zeitpunkt entstehen zu lassen. Mehr wird sie wohl in den bey weitem meisten Fällen nicht brauchen, um die Hervorbringung und Zusammenstellung der Begriffe a, b, c, d — also um die Erfindung von Z in einem gewissen Zeitpunkt der Seele möglich zu machen. Denn die Erfahrung selbst lehrt, wie unglaublich viel die letztere in dem Zustande einer außerordentlichen Anstrengung auch über die Organe des Körpers vermag. Aber wenn denn doch selbst die stärkste Anstrengung — selbst die höchste Spannung der Kräfte der Seele in den Momenten, wo die Gottheit die Idee Z wecken will, nicht hinreichend seyn sollte *) gewisse Hindernisse zu überwinden, die der Zurückrufung irgend eines von denen Begriffen, von denen Z das Resultat ist, entgegenstehen; so wür-

*) Gedenkbar ist doch immerhin auch dieser Fall, und besonders in dem System derer, die

würde es zur Erreichung des Zwecks, den die Gottheit sich vorgesetzt hat, schlechterdings nothwendig seyn, entweder die Vorstellung von einer der Prämissen, aus denen Z gefolgert werden kann, oder die Vorstellung von Z selbst **ganz unmittelbar** in der Seele hervorzubringen. Das letztere wird in allen denen Fällen das **einzige mögliche Mittel** seyn, wo die neue Idee, die Gott in einem gewissen Zeitpunkt in der Seele entstehen lassen will, nicht von der Beschaffenheit, wie Z, sondern von der Art ist, **daß sie aus den Begriffen, in deren Besitz die Seele würklich schon ist, schlechterdings nicht gefolgert werden kann.** Und dies führt mich auf die Untersuchung der Frage: **Wie kann Gott überhaupt irgend eine neue Idee ganz unmittelbar in der Seele erwekken?**

Die Vergleichung mehrerer psychologischer Beobachtungen läßt uns nicht daran zwei-

die nicht in die Seele, sondern blos in die materiellen **Organe**, die mit dieser in der nächsten Verbindung stehen, die Spuren der **Ideen und Empfindungen** setzen.

zweifeln, daß jede Idee, die wir mit Bewußtseyn denken, an irgend ein **Bild** oder **Wort** geknüpft ist. Es lassen sich also wohl nur zwo Arten denken, wie die Gottheit einer Menschenseele ganz unmittelbar eine neue Idee mittheilen kann. Entweder geschieht es durch **Bilder** oder durch **Worte**.

Wie die Vorstellung von gewissen **Bildern oder Worten überhaupt** ganz unmittelbar durch Einwürkung Gottes auf den Menschen hervorgebracht werden könne, läßt sich, dünkt mich, aus dem, was uns die Beobachtung in Absicht auf die Würkungen der Seele selbst lehrt, einigermaaßen erklären. Es ist psychologisches Axiom, daß nicht nur jeder Vorstellung der Seele von irgend einem Bild oder Wort gewisse Bewegungen in den aufs innigste mit ihr verbundenen Organen entsprechen, sondern daß auch durch gewisse Modifikationen in diesen gewisse Bilder oder Worte der Seele dargestellt werden können. So kann durch die Einwürkung einer äusserlichen Materie auf den Körper, so kann durch den Einfluß der Seele selbst auf die Organisation, das Gehirn in einen solchen Zustand gesetzt werden, daß sich jener gleichsam durch eine Art von optischer Maschine ganze Reihen

hen von Bildern oder Worten vergegenwärtiget. — Und wer wollte wohl einen Augenblick daran zweifeln, daß dieselbige Würkung auch durch einen **unmittelbaren Einfluß der Gottheit** auf das Seelenorgan hervorgebracht werden könne? Wer wollte wohl einen Augenblick daran zweifeln, daß auch durch einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf das Gehirn solche Erschütterungen in demselben bewürkt werden können, die geschickt sind, die Vorstellung von gewissen Bildern oder Worten in die Seele zu bringen? Dies mag wohl vielleicht die leichteste Beantwortung der Frage seyn, wie Gott überhaupt Vorstellungen von Bildern oder Worten blos durch unmittelbare Einwürkung auf den Menschen ohne Dazwischenkunft irgend einer ausserordentlichen Erscheinung in der Seele erwecken könne. Aber es ist nicht die **einzige mögliche** Beantwortung. Denn widersprechend ist es wenigstens nicht, anzunehmen, daß Gott auch noch unmittelbarer — daß er durch eine Würkung seiner Allmacht auf das **denkende Wesen selbst**, nicht auf die Denkorgane, der Seele gewisse Bilder oder Worte gegenwärtig darstellen könne. Und für wahrscheinlich mögen dies

würklich diejenigen halten, die die Spuren der Ideen und Empfindungen entweder blos oder doch auch in die **Seele selbst** setzen, und eben deswegen behaupten, daß Vorstellungen von Bildern und Worten aus dem **Innern der Seele** selbst hervorgezogen werden können. Ob diese Hypothese würklich gegründet sey oder nicht? *) diese Fra-

*) Nur im Vorbeygehen will ich bemerken, daß diese Hypothese mir noch nicht erwiesen zu seyn scheint. Denn alle Beobachtungen, die man für dieselbe anführt, (auch die dazu gerechnet, die man bey Tetens in seinen *philosophischen Versuchen über die menschliche Natur,* II. B. S. 294. findet,) sind erklärbar, wenn man nur dies annimmt, daß die Seele das Vermögen habe, nicht blos (wie **Bonnet** annimmt) die Bewegungen der Gehirnfibern, die unwillkührlich hervorgebracht worden sind, *anzuhalten und mehr oder weniger fortdauernd zu machen,* sondern auch durch den Gebrauch ihrer Selbstthätigkeit selbst *Bewegungen im Gehirn entstehen lassen, und Spuren von Empfindungen und Ideen, die darinn aufbewahrt werden, hervorzuziehen.* Aber auch bey dieser Vorstellungsart kann man immer noch behaupten, daß die Gottheit durch unmittelbare

Frage ist für meinen gegenwärtigen Zweck ziemlich gleichgültig. Wichtiger wird es vielleicht in Absicht auf diesen seyn, **von einer andern Seite her** die Art noch näher zu bestimmen, wie Gott durch unmittelbare Einwürkung auf den Menschen Vorstellungen von Bildern und Worten, und eben dadurch neue Ideen in der Seele erwecken könne.

Ist die neue Idee, die Gott dem Menschen mittheilen will, von der Art, daß sie durch irgend ein **Bild** in die Seele gebracht — unter irgend einem **Bilde** von der Seele gedacht werden kann; so ist wohl in manchen Fällen zur Erreichung des göttlichen Zwecks weiter Nichts nöthig, als gewisse Bilder, die schon in der Seele liegen, oder in dem Sensorium derselben aufbewahrt werden, in einer **neuen Ordnung**, in einer

bare Einwürkung auf die Seele selbst Vorstellungen erwecken könne. Denn durch eine solche Einwürkung der Gottheit kann die Aktion der Seele auf die Organe hervorgebracht werden, aus der in diesen gewisse Bewegungen entstehen, die dann durch Rückwürkung auf die Seele gewisse Vorstellungen veranlassen.

ner neuen Verbindung *) hervorzurufen, und der Seele darzustellen. Denn so kann würklich die Phantasie selbst unzähliche neue Bilder schaffen — kann selbst solche Bilder schaffen, die dem Anschein nach neue einfache Vorstellungen **) sind, weil sie sich nicht so weit auflößen lassen, daß man den Stoff derselben in den Empfindungen, die die Seele schon gehabt hat, antrifft. Aber dies ist wohl nicht die einzige Art von Bildern, die Gott dem Individuum, dem er sich auf eine besondere Art offenbaren will, durch unmittelbare Dazwischenkunft vergegenwärtigen kann. Denn sollte nicht auch der Fall eintreten können, daß die Gegenstände, von denen die Gottheit irgend einem Individuum eine sinnliche Idee mittheilen

will,

*) Hat die Seele die Bilder a, b, c, d immer nur einzeln, oder in Verbindungen mit andern Bildern sich vorgestellt; so bekommt sie ein neues Bild, wenn a, b, c, d zusammen verbunden ihr dargestellt wird. — Dies war ohne Zweifel der Fall bey manchen Visionen der Propheten und Apostel.

**) Vergl. Tetens philos. Versuche über die menschliche Natur, I. B. S. 120. ff.

will, mit allen denen, die in dem Empfindungskreise desselben liegen, oder je lagen, zu wenig Aehnlichkeit haben, als daß die Abbildungen der erstern von den letztern geborgt — als daß die Bilder von jenen blos **durch eine neue Zusammensezzung** derer dargestellt werden könnten, die würklich in der Seele oder dem Denkorgan aufbehalten werden? *) Und was ist wohl wahrscheinlicher, als daß die Gottheit in einem solchen Fall durch eine unmittelbare Einwürkung auf die innern Organe gerade dieselbigen Bewegungen — mehr oder weniger stark — in diesen hervorbringt, die aus der Einwürkung der Gegenstände, von denen die Seele eine Idee bekommen soll, auf die äußern Sinne entstehen würden?

Die erstere Gattung von sinnlichen Vorstellungen läßt sich — in den meisten Fällen wenigstens — auch durch **Worte**; die leztere hingegen nur durch **Bilder** der Seele mittheilen. Denn wer weiß nicht, daß

*) Von der Art waren wohl vermuthlich die αρρητα ρηματα, von denen Paulus 2 Korinth. XII, 4. spricht.

daß **Worte** immer auf den Empfindungskreis des Individuums, und auf Abstraktionen die aus diesem entstanden sind, die genaueste Beziehung haben? Aber es giebt auch eine Art von Vorstellungen, die **nur** durch **Worte**, nicht durch **Bilder** in die Seele gebracht werden können. Und von der Art sind ganz unläugbar alle **geistige abstrakte** Ideen. Denn ist es wohl auch nur denzbar, daß die Idee von δικαιωσις und πιςις z. B., daß die Idee von den **Würkungen des** πνευμα u. s. w. durch **Bilder** dem Apostel Paulus dargestellt würde? Aber dies führt mich auf ein paar Bemerkungen, die ich um so weniger vorbeygehen zu dürfen glaube, je fruchtbarer sie an Folgerungen seyn können.

Wenn geistige abstrakte Begriffe nur durch Worte mitgetheilt werden können, so kann es wohl auch nur durch solche Worte *) geschehen, **die der Mensch würk-**

lich

*) Die Gottheit braucht nur die Worte, an die der Mensch würklich schon gewisse Ideen geheftet hat, *in neuen Verbindungen* der Seele darzustellen, um *neue Ideen* in derselben zu wecken. Und auf diesem We-

ge,

lich schon als Zeichen gewisser Ideen gebraucht *). Denn was würde wohl jedes andere Wort für ihn anders als ein leerer Schall — ein nichtsbedeutendes Zeichen seyn? Aber wenn dies ist, so muß es selbst für die Gottheit unmöglich seyn, diese oder jene Idee bey diesem oder jenem Individuum

ge, dünkt mich, lassen sich wohl manche Ideen viel leichter, als auf dem, den Mendelssohn (in seinem Jerusalem, II. Abschn. S. 40.) für den besten erklärt — viel leichter als durch Schöpfung und Natur, in die Seele des Menschen bringen. Sollte wohl z. B. die Idee: Es ist ein einiger Gott, die noch kein Philosoph streng genug erwiesen hat, in der Schöpfung leserlicher und verständlicher ausgedrückt seyn, als in einer Offenbarung, wo sie durch Worte mitgetheilt wird?

*) Es ist wohl kein bedeutender Einwurf gegen diese Behauptung, daß in den Vorträgen der Apostel Worte vorkommen, die wahrscheinlich vorher nicht von ihnen gebraucht wurden. Denn ist es wohl glaublich, daß sie bey diesen neuen Worten irgend etwas denken konnten, ohne daß sie ihnen durch solche, die ihnen vorher schon bekannt waren, erklärt wurden?

um zu erwecken; so muß die Menge der abstrakten Wahrheiten, die durch unmittelbare Offenbarung dem Menschen bekannt gemacht werden können, um so eingeschränkter seyn, je kleiner die Anzahl seiner abstrakten Begriffe, und je unvollkommener seine Sprache — also ie niedriger die Stufe von Aufklärung ist, die er erreicht hat. So gab es wahrscheinlich zu der Apostel Zeiten — so giebt es wohl jetzt noch einzelne Menschen und ganze Nationen, die aus Mangel an Bildung der Begriffe und der Sprache schlechterdings unfähig sind, von gewissen transcendentischen Wahrheiten des Christenthums belehrt zu werden *). Aber selbst bey denen, die würklich gebildet genug sind, um eines göttlichen Unterrichts über diese oder jene abstrakte Wahrheit empfänglich zu seyn — selbst bey diesen muß Richtigkeit und Vollständigkeit der Begriffe von den geoffenbarten Wahrheiten mit den Ideen, die sie vorher schon hat-

*) Vielleicht liegt auch darinn ein Grund, warum die Vorsehung selbst zu der Apostel Zeiten nicht allen Nationen das Evangelium predigen ließ.

hatten und die der Stof ihrer Sprache sind, im genauesten Verhältniß stehen. Und wer muß nicht von selbst hieraus den Schluß ziehen, daß selbst durch unmittelbare Offenbarung erlangte Ideen um so unvollständiger seyn müssen, je entfernter die Gegenstände derselben von denen sind, die im Empfindungskreis des Individuums liegen, und nach denen sich seine Denkart und Empfindungsart sowohl als seine Sprache gebildet hat? Es würde wohl unzweckmäßige Ausschweifung seyn, diese Idee noch weiter zu verfolgen und alle die Folgerungen zu entwickeln, die dem Leser von selbst auffallen werden.

Ich gehe also nun zur Untersuchung der Frage über, die mit der vorhergehenden sehr genau zusammenhängt *): **Wie kann Gott**

*) Voraus muß ich erinnern, daß mir diese Frage, die Gegenstand meiner folgenden Untersuchung seyn wird, verschieden von der zu seyn scheint: **Wie kann es Gott** dem Individuum, das er einer unmittelbaren Offenbarung würdigt, möglich machen, die Offenbarungsideen von allen denen, die es nicht sind, zu unter-

Gott bey dem Individuum, dem er eine unmittelbare Offenbarung das erstemahl mittheilt, die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung *) der geoffenbarten Idee hervorbringen?

Es

terscheiden? Oder wie kann er das Individuum vor der Gefahr sicher stellen, die Ideen, die ihm würklich geoffenbaret sind, und die es auch für geoffenbarte erkannt, mit andern zu vermengen? Junkheim hat in seiner vortreflichen Abhandlung über diesen Gegenstand (in seiner Schrift von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwürkungen, S. 745 ff.) beyde Fragen, wie mich dünkt, mit einander vermengt, weil er überhaupt bey der Behandlung seines Gegenstandes mehr auf objektive als auf subjektive Wahrheit Rücksicht genommen hat. Und darinn mag wohl auch der Hauptgrund liegen, warum er äußerliche Wunder zur Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Offenbarung oder Eingebung nothwendig zu seyn glaubt.

*) Von der Wahrheit der geoffenbarten Idee kann der Mensch überzeugt seyn, ohne es zugleich von dem göttlichen Ursprung derselben zu seyn. Dies ist besonders dann

der

Es lassen sich hier zween Fälle denken. Entweder erweckt die Gottheit **ganz unmittelbar** in der Seele des Individuums den Gedanken, daß eine gewisse Idee von Gott komme, oder sie leitet **blos mittelbar** auf diesen Gedanken hin. Beyde Fälle etwas genauer zu entwicklen, wird Absicht meiner weitern Untersuchung seyn.

Schon die Art, wie Gott eine Idee in der Seele entstehen läßt, kann in gewissen Fällen hinreichend seyn, das Individuum von dem göttlichen Ursprung derselben zu überzeugen. Der Mensch, der nur Ein unsichtbares Wesen glaubt, und in diesem sich seine Gottheit denkt, und der zugleich in der Naturkunde noch äußerst weit zurück ist, wird sich wohl jede Erscheinung, von der er keine sichtbaren Ursachen entdecken kann, aus einer **unmittelbaren Würkung des Unsichtbaren** erklären. Wenn al-

der Fall, wenn die Gottheit die Seele durch unmittelbare Einwürkung blos in eine solche Lage setzt, daß sie irgend eine neue Idee selbst erfindet, die sie sonst — wenigstens so früh — nicht erfunden haben würde.

also Gott ihn durch einen unmittelbaren Einfluß auf seine innern Empfindungsorgane **Laute hören läßt**, die gewisse Ideen in seiner Seele erwecken; so muß sich ihm die Ueberzeugung von selbst aufdringen, **daß der Unsichtbare mit ihm geredet habe.** Diese Würkung wird auch dann entstehen, wenn durch irgend eine andere Art von unmittelbarer Einwürkung Gottes eine Idee in seine Seele gelegt wird, die für ihn **ganz neu, ganz unerwartet, oder gegen seine vorigen Begriffe selbst merklich abstehend ist.** Denn wie sollt' er sich wohl bey so geringen Einsichten in die Würkungen seiner Seele, als er auf der niedrigen Stufe von Kultur, auf der er steht, nothwendig haben muß, nur einen Augenblick überreden können, daß ein solcher Gedanke aus dem Grund seiner eigenen Seele hervorgekommen sey. Was ist also natürlicher, als daß er den Ursprung desselben einer **äußerlichen** Ursache, und weil er keine sichtbare findet, dem **unsichtbaren** *) Wesen

*) So unvollständig auch die Begriffe eines solchen Menschen von der Gottheit seyn müssen

Wesen, in dem er die Gottheit verehrt, zu-schreibt? Dies war ohne Zweifel der Fall bey den ersten Menschen — war überhaupt der Fall in dem Zeitalter, dem **Polytheismus** und **Glaube an Dämonen** noch ganz fremd war, und vielleicht auch in spätern Zeiten noch bey manchen der bessern Israeliten, die nur Eine Gottheit glaubten und noch nichts von Dämonen wußten.

Aber auch bey der Gattung von unkultivirten oder halbkultivirten Menschen, die zwar nur Eine Gottheit, aber zugleich **bösartige unsichtbare Wesen** annehmen, kann unter gewissen Umständen der **bloße Innhalt** *) der Offenbarung die Ueberzeugung würken, daß sie von der Gottheit oder von dem Principium alles Guten herkomme. — Bloße Neuheit der entstandenen Idee — bloße Unerklärbarkeit derselben

aus

müssen, so kann man doch, dünkt mich, sagen, daß er diese in dem einigen unsichtbaren Wesen, das er annimmt, und das für ihn das höchste ist, verehre.

*) Die Einwendungen, die Junkheim in der angeführten Abhandl. S. 763. ff. gegen den Schluß von dem Innhalt auf die Göttlichkeit einer Eingebung macht, treffen mich,

aus den vorhergehenden Vorstellungen wird freylich bey einem Individuum von der Art diese Würkung nicht thun, weil es aus der bloßen Neuheit der Idee die Frage nicht entscheiden kann: Ob es Eingebung von irgend einem **Dämonen** oder Eingebung von dem **wohlthätigen Wesen** sey, in dem es die **Gottheit** verehrt. Aber die Idee kann zugleich allen den Begriffen, die sich das Individuum von bösartigen Geistern macht, so auffallend widersprechen, daß es ganz mit der Denkart desselben streiten würde, die Entstehung des Gedankens auf die Rechnung irgend eines Dämonen zu schreiben. Es bleibt ihm also wohl nichts übrig, als die Gottheit zur unmittelbaren Ursache jenes Gedankens zu machen *).

mich, wie ich glaube, gar nicht. Denn Junkheims Philosophie kann doch wohl nicht in die Seele des unaufgeklärten oder halbaufgeklärten Menschen, von dem ich hier spreche, gelegt werden.

*) Es erhellt wohl von selbst, daß auf die nehmliche Art auch der Polytheist in gewissen Fällen davon überzeugt werden kann, daß keine der bösartigen Gottheiten, die er annimmt, ihm diesen oder jenen Gedanken eingegeben habe.

Zweifelhafter ist es, ob bey dem mehr aufgeklärten Menschen — ob bey dem, der mit der Naturkunde und besonders mit den Kräften und Würkungen der Seele mehr bekannt ist, in irgend einem Fall die **bloße Beschaffenheit** der geoffenbarten Idee die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge derselben hervorbringen könne. Denn wie leicht muß sich nicht einem Menschen von der Art der Zweifel aufdringen, ob nicht der neuentstandene Gedanke **bloße Würkung seiner Phantasie**, ob er nicht blos schnelle Entwicklung irgend einer schon lange in seiner Seele gelegenen dunklen Idee sey? Indessen kann doch vielleicht dieser Zweifel bey diesem oder jenem Individuum schon dann verschwinden, *) wenn sich plötzlich ohne vorher-

*) Ich setze hier auch dies noch voraus, daß das Individuum, das ich mir denke, keine Einwürkungen von **Engeln** — wenigstens keine von guten Engeln — auf Menschenseelen annehme, denn sonst wird wenigstens die Ueberzeugung von einer **unmittelbaren** göttlichen Offenbarung **unter den angenommenen Umständen** nicht so leicht bey ihm entstehen können.

hergehendes Nachdenken über den Gegenstand, auf den sich die Eingebung bezieht, eine **Menge von neuen zusammenhängenden Vorstellungen** in seine Seele dringt, **die auf große wichtige Würkungen**, die auf Beförderung seiner eigenen oder seiner Mitmenschen Glückseligkeit, **hinzwekken, und für die der Mensch bey aller möglichen Anstrengung seiner Erinnerungs- und Denkkraft in der ganzen Masse seiner vorhergehenden Begriffe schlechterdings keine Prämissen zu entdecken im Stande ist.** Aber in den meisten Fällen wird freylich zur gewissen Versicherung des aufgeklärtern Menschen von dem göttlichen Ursprung eines einzelnen Gedankens oder einer Gedankenreihe eine neue **unmittelbare Würkung der Gottheit** erfordert werden, die auch in allen vorhergehenden Fällen bey dem weniger aufgeklärten Menschen hinzukommen, und zur Befestigung und Stärkung, oder selbst zur *) Entste-

*) Dies gilt besonders für die Gattung von unaufgeklärten Menschen, die Polytheisten sind.

stehung der Ueberzeugung beytragen kann.

Diese **neue Würkung** Gottes kann vielleicht in manchen Fällen blos darinn bestehen, daß Gott mit der geoffenbarten Idee seine **ausserordentliche ganz eigene innere Empfindung** verknüpft, die sich vor allen, die das Individuum je gehabt hat, durch Stärke, Lebhaftigkeit und Dauer ganz unverkennbar auszeichnet, und durch die jeder Zweifel an dem göttlichen Ursprung des neuentstandenen Gedankens, oder der neuen Reihe von Gedanken unterdrückt wird. Es ist doch wohl Erfahrung, daß jeder einzelne Mensch im natürlichen Zustand sinnliche Empfindungen von imaginairen Ideen durch den Grad der Lebhaftigkeit unterscheidet. Und Erfahrung ist es auch, daß durch die Stärcke des mit einer Idee verbundenen Gefühls selbst Zweifel des Verstands, die der Ueberzeugung entgegen stehen, unwürksam gemacht werden können. Sollt' also nicht auch bey diesem oder jenem aufgeklärtern Menschen, der zwar keine Einwürkungen der **Engel** auf Menschenseelen, aber doch **unmittelbare Einwürkungen der Gottheit** anzunehmen geneigt ist, ein mit der

eingegebenen Idee verbundenes und von allen sinnlichen Empfindungen und Phantasmen durch den Grad der Lebhaftigkeit sich merkbar unterscheidendes Gefühl die Würkung haben können, ihn zur Ueberzeugung *) von dem göttlichen Ursprung jener Idee zu bringen? Und sollte nicht diese Würkung besonders dann erfolgen können, wenn die Empfindung mit ungewöhnlicher und ganz unwiderstehlicher Stärke ungewöhnlich lange fortdauert, und wenn sie zu verschiedenen Zeiten mit derselbigen Idee in demselbigen Grad von Lebhaftigkeit verknüpft wird **) ohne

*) Eine Empfindung von der Art war wohl ohne Zweifel jene πιστις, von der Paulus 1 Kor XII, 9. XIII, 2. u. s. w. spricht.

**) Denkt man sich die Sache so, so fallen, dünkt mich, die Einwürfe weg, die Junkheim in der angef. Abh. S. 765 ff. macht, denn aus allen diesen Einwürfen folgt nur dies, daß unter manchen Umständen innere Empfindung zur Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Eingebung nicht hinreichend sey. Aber sie scheinen mir ihr ganzes Gewicht zu verlieren, wenn man die Umstände so bestimmt, wie ich sie bestimmt habe. Indessen will ich gern zugeben, daß eine dritte Person immer Grund habe, an den

ohne selbst durch die gröste Anstrengung der Seele verdrängt oder geschwächt werden zu können?

Zu dieser innern ausserordentlichen Empfindung können auch noch **äussere Wunder** hinzukommen, die bey dem einen Individuum die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer Eingebung verstärken, bey dem andern erst hervorbringen. Die Art, wie diese Würkung entstehen kann, läßt sich, so wie die Gattung von Menschen, auf die sie anwendbar ist, verschieden denken.

Hat das Wunder zwar keine besondere Beziehung auf die geoffenbarte Idee und die damit verknüpfte Empfindung, aber doch die **Person selbst**, der die Idee mitgetheilt wird, oder irgend etwas von dem, was sie zu ihrem Selbst rechnet, **zum Gegenstand**; so

den göttlichen Eingebungen des Individuums zu zweifeln, das sich blos auf sein inneres Gefühl berufen kann. Eben deswegen mußten die Apostel zur Beglaubigung ihrer Offenbarungen **Wunder thun** — Eben deswegen war auch διακρισις πνευματων (vergl. 1 Kor. XII, 10. 1 Joh. IV, 1.) bey den ersten Christen nothwendig.

so kann diese, besonders wenn das Wunder und die innere Offenbarung ungefähr in denselbigen Zeitpunkt fallen, schon dadurch zu der Vermuthung hingeleitet, oder in der Ueberzeugung gestärkt werden, daß der neue so ganz ausserordentlich in ihr entstandene Gedanke von Gott komme. Dies wird dann der Fall seyn, wenn das Individuum nach seinem Ideensystem sich das äusserliche Wunder, dessen es gewahr wird, nicht anders als aus einer **unmittelbaren Dazwischenkunft der Allmacht** erklären kann. Denn in diesem Fall wird es sich selbst als Gegenstand einer unmittelbaren Würkung der Gottheit denken müssen, und eben deswegen auch geneigter seyn, die neue ganz unerwartet sich ihm darstellende Idee oder Ideenreihe einer ähnlichen Würkung *) zuzuschreiben. Noch zuverlässiger wird dieser Eindruck dann entstehen können, wenn das äusserliche Wunder, es mag die Person selbst, die eine Offenbarung bekommt, oder irgend etwas anders zum Gegenstand haben, **mit der geoffenbar-**

*) vergl. Apostel Gesch. IX, 17. 18.

barten Idee selbst *) oder mit der damit verbundenen Empfindung in einer besondern Beziehung steht. Wenn Gott z. B. irgend einem Menschen, der Auferstehung der Todten oder selbst die Möglichkeit derselben nicht glaubt, oder doch noch nie daran gedacht hat, den Gedanken eingäbe, daß eine allgemeine Auferweckung der Todten zu erwarten sey, und wenn er dann vor den Augen desselbigen Menschen würklich einen entschieden todten Körper mit Einemmal wieder belebte; so würde wohl die leztere Begebenheit dem Individuum, von dem sie als unmittelbare Würkung Gottes betrachtet würde, zugleich den göttlichen Ursprung jener Idee sehr wahrscheinlich machen. Eine solche Verbindung des äusserlichen Wunders mit der innern Offenbarung — eine solche Beglaubigung der leztern durch das erstere — findet besonders in allen denen Fällen statt, wo **Vorhersehung** eines **äusserlichen Wunders** einen **Theil** der eingegebenen

*) Dieser und der vorher angeführte Umstand kamen bey jenem Wunder am ersten Pfingstfest zusammen. Vergl. Apost. Gesch. II, 4.

nen Idee ausmacht. *) Denn was ist wohl natürlicher, als daß der, der die Erfüllung einer solchen Vorhersehung aus einer unmittelbaren Dazwischenkunft Gottes herleitet, auch die Vorhersehung selbst, und die damit verbundene neue Idee **) als unmittelbare göttliche Offenbarung sich denkt? Aber selbst dann, wenn Eingebung irgend eines Lehrsatzes und Vorhersehung irgend eines Wunders, oder überhaupt einer sehr zufälligen Begebenheit der Zeit nach von einander getrennt sind, und wenn zugleich das Wunder und der Lehrsatz in keiner bemerkbaren Beziehung mit einander stehen — selbst dann kann Vorhersehung des Erstern zur Ueberzeugung von der göttlichen Eingebung des

Lez-

*) Dies kann wohl auch für den Fall gelten, wo der Gegenstand der Vorhersehung kein Wunder, sondern nur eine sehr zufällige natürliche Begebenheit ist, die das Individuum ohne besondere Einwürkung der Gottheit nicht vorher sehen zu können überzeugt ist. Vergl. Apost. Gesch. X, 6.

**) Erläutern läßt sich diese Bemerkung durch Luc. I, 18. ff., wenn schon in dieser Stelle nicht von einer innern und unmittelbaren Offenbarung Gottes die Rede ist.

Leztern*) beytragen. Denn das Individuum kann vielleicht durch **Vergleichung** dessen, was es bey der **Vorhersehung** fühlte, mit der Empfindung, von der die **Offenbarung** des **Lehrsatzes** begleitet war, davon überführt werden, daß diese eben so wenig täuschend, eben so gut göttliche Würkung, als jene, sey. —

So können äusserliche Wunder auf mehr als Eine Art zur Versicherung von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung einer Idee bey unaufgeklärten oder aufgeklärten Menschen dienen. Aber ganz hinreichend zu jener Würkung werden doch selbst äusserliche Wunder verbunden mit allen vorher angeführten Umständen nicht in allen Fällen — nicht bey allen Menschen — seyn. Denn mancher **Polytheist** wird**) sich vielleicht alles aus der

*) So konnte vielleicht das, was Jeremias K. XXXII, 6 ; 8. erzählt, dem Propheten für andere Fälle zur Versicherung von der Göttlichkeit einer Offenbarung dienlich seyn.

**) In gewissen Fällen kann schon die Beschaffenheit und die Grösse eines Wunders den

der Würkung irgend einer seiner erdichteten Gottheiten, und mancher von denen, *) die nur Eine Gottheit glauben, aus der Dazwischenkunft irgend eines guten Engels, erklären. Beyde können also nicht wohl zur Ueberzeugung von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung einer Idee oder Ideenreihe kommen, wenn nicht die Gottheit durch eine unwiderstehliche Einwürkung auch den Gedanken in ihrer Seele erweckt, daß jene Idee oder Ideenreihe **) un-

den Polytheisten auf den Schluß hinführen, daß es von einem über alle seine Gottheiten erhabenen Wesen herkomme.

*) Auch bey dem, der Einheit Gottes und zugleich Einwürkungen guter Engel auf Menschenseelen annimmt, kann in manchen Fällen die Grösse des Wunders, das mit der innern Offenbarung in Verbindung gesezt wird, hinreichend seyn, ihn davon zu überführen, daß es nicht Werk eines Engels sey.

**) Daß dies Gott würklich manchmal gethan habe, lehrt die Geschichte. Z. B. Exod. III, 6. 14. 15. VI, 2. 3. — Und daß er es auch in dem Fall thun könne, wo es zur Ueberzeugung des Individuums zwar nicht äus-

unmittelbar von ihr komme. Denn nur dieser Umstand, verbunden mit denen, die ich im Vorhergehenden entwickelt habe, oder doch mit einigen derselben, kann dem Einem und dem Andern die unmittelbare Dazwischenkunft des höchsten Wesens ganz unverkennbar machen.

Ich würde noch etwas von den **besondern Umständen** hinzufügen, die den **Aposteln** und besonders denen, die Gefährten Jesu waren, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit ihrer Offenbarungen erleichterten; wenn ich irgend etwas zu dem hinzuzusetzen wüßte, was **Junkheim** in der oben angeführten Abhandlung (S. 801. ff.) über diesen Gegenstand gesagt hat. Ich will also mit der Bemerkung schliessen, daß es vielleicht, unter der Klasse von Menschen besonders, die zugleich zu viel und zu wenig Licht zu haben scheinen — unter der Klasse von Menschen, die allzutiefes und zu weit getriebe-

nes

äusserst nothwendig, aber doch sehr nützlich ist, brauch' ich wohl nicht zu erweisen.

nes Spekuliren zu Skeptikern gemacht hat, auch solche Individuen gebe, die zwar einer unmittelbaren Offenbarung fähig, aber — in einer gewissen Periode ihres Daseyns wenigstens — ganz unfähig sind, von dem göttlichen Ursprung irgend einer Eingebung überzeugt zu werden.

IV.

IV.

Beytrag

zur Aufklärung der Stelle Genes. II. 17. und der Geschichte des Falls der ersten Menschen.

Brief von * an **.

Daß ich zu einem Gegenstand, den wir durch unsere mündlichen und schriftlichen Unterhaltungen schon ganz erschöpft zu haben glaubten, mit Einemmal wieder zurück komme, und an einem Satz wieder zu zweifeln anfange, den ich, so gut als Sie, seit einiger Zeit schon für entschieden gewiß hielt; dies würde wohl sehr befremdend für Sie seyn, wenn Sie nicht wüßten, wie sehr menschliche Gedanken überhaupt, und besonders mein Ideengang vom Zufall abhängig ist. Denn würklich war es nichts mehr, als Zufall, was mich zu einer neuen Untersuchung der Mosaischen Erzählung vom

Fall

Fall der ersten Menschen, und zu einem neuen Zweifel an der historischen Wahrheit derselben veranlaßte, den ich mir schlechterdings nicht aufzulösen im Stande bin.

Noch immer bin ich davon vollkommen überzeugt, daß die Mosaische Erzählung von dem ursprünglichen Zustand des Menschen und von der Art, wie die Gottheit für seine physische und moralische Erziehung, für die Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Kräfte sorgte, im Ganzen betrachtet, sehr viele innere Wahrscheinlichkeit hat, daß sie gerade so beschaffen ist, wie sie vielleicht der beste Philosoph selbst machen müßte, und daß sie bey jeder Vergleichung mit dem System eines Rousseau *) und Wieland unendlich viel

*) Rousseau philosophirt über den ursprünglichen Zustand des Menschen in gewisser Rücksicht noch konsequenter, als Wieland. Denn der Erstere läßt den Menschen in dem Zustand, den er würklich für den vollkommensten hält, der Leztere hingegen in einem minder vollkommenen, aus der Hand des Schöpfers kommen. Aber in beyden Systemen ist Erhaltung und glückliche Entwicklung des ersten Menschenpaars entweder gar nicht, oder doch bey weiten nicht so leicht,

viel gewinnt; und noch immer würd' ich auch die ganze Mosaische Beschreibung vom Fall, so

leicht, als aus Moses Erzählung, erklärbar. Und in beyden Systemen erscheinen die Vollkommenheiten des Vaters und Erziehers der Menschheit bey weitem nicht in dem vortheilhaften Lichte, in dem sie uns in der Mosaischen Geschichte dargestellt werden. Hier legt Gott alles darauf an, dem Menschen Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse und Bildung seiner Geistesfähigkeiten, Bildung seiner Begriffe und seiner Neigungen zu erleichtern — legt alles darauf an, den Körper desselben vor Nachtheil und Gefahren zu sichern, und seinen Geist recht früh zu der Idee hinzuleiten, daß ein unsichtbares höchstwohlthätiges, aber auch unter gewissen Umständen furchtbares Wesen — sein Schöpfer sey: und dort überläßt er den ganz Kenntniß- und Erfahrungslosen Menschen dem Spiel eines blinden Zufalls — läßt ihn erst nach Jahrhunderten, durch eine lange Reihe von mißglückten Versuchen und von unangenehmen Erfahrungen, finden, was mehrere Generationen nicht zu finden vermochten. Hier erhebt der Schöpfer das Edelste der Geschöpfe der Erde durch die besonderste Fürsorge über die ganze übrige irdische Schöpfung; und dort bleibt der Mensch, den

so wie sie von Leß, Döderlein, und andern erklärt wird, aus innern Gründen für äusserst wahrscheinlich halten, wenn nicht ein gewisser Umstand, der zwar nicht zunächst den Fall selbst betrift, aber doch mit der Geschichte desselben aufs festeste verschlungen ist — wenn nicht ein gewisser Umstand, über den ich bey meinen ehmaligen Untersuchungen ganz hinwegsahe, mir jezt so unerklärlich vorkäme, daß ich die Hoffnung ganz aufgeben zu müssen glaube, den historischen Sinn jener Erzählung zu rechtfertigen.

Sie werden wohl mit mir ganz darüber einig seyn, daß der erste Mensch nicht, wie sichs einige Theologen denken, mit einem grossen Vorrath von Ideen ausgerüstet, *) sondern

den keine bestimmten Instinkte leiten, eine Zeitlang in Rücksicht auf körperliche Bedürfnisse hinter den Thieren zurück. Hier erzieht die Gottheit den Stammvater der Menschen mit der Weisheit und Güte des vollkommensten Erziehers, und in ihm — das Menschen-Geschlecht: dort vernachläßigt sie den Stammvater der Menschen, und in ihm — das Menschen-Geschlecht.

*) Vergl. Doederleins *Instit. Theol. Christ.* P. I. Edit. III. S. 480. und Junge's philoso-

dern nur mit der Fähigkeit, von seinen Kräften den Gebrauch zu machen, der bey einer schon ganz ausgebildeten und möglichst vollkommenen menschlichen Organisation Statt findet — nur mit der Fähigkeit, Ideen zu sammlen, und von den sinnlichen sich allmählig zu geistigen und abstrakten zu erheben, auf die Welt kam. Sie werden mir also wohl auch dies zugeben, daß der Mensch in der kurzen Periode, *) die er noch ganz schuldlos im Paradiese zubrachte, in Absicht auf Begriffe und Sprache **) noch äußerst arm

losophische und theologische Aufsätze. 1. St. Nürnb. 1779. S. 231.

*) Man muß diese Periode schon deswegen sehr kurz annehmen, weil sich sonst der Fall, so wie ihn Moses beschreibt, nicht wohl psychologisch erklären läßt. Will man aber auch jene Periode länger dauern lassen, so muß man doch dies annehmen, daß Gott das Verbot, von dem Moses redet, den ersten Menschen sehr frühe bekannt gemacht habe.

*) "*Negari non potest*, sagt Werenfels (in seinen *Opusc. theol. Philosoph. et Philolog. Edit. nov.* Tom. III. Bas. 1782. pag. 247.) „*Adamum non modo plurimas res, quali-„tates et actiones ignorasse, immo de iis*

arm seyn mußte. Aber gerade dies macht den Zweifel bey mir rege, ob es wohl denkbar sey, daß Gott ihm das **Verbot**, das Mo-

„*ne quidem cogitasse, quarum nomina idcirco nota ipsi esse non potuerunt, nisi dicere velimus, signorum cognitionem res significatas praecessisse; aut posse aliquem scire, hederam suspensam signum esse vini venalis, qui tamen, quid sit vinum, nunquam audivit. Addamus omnia artium vocabula, rerumque innumerabilium, humana arte et industria factarum. Nimirum illa nominare potuisset, quae tum nequidem in mentem ipsi venire potuerunt. — — — Et ne plura proferam, percurrat aliquis, nisi molestum est, Lexicon quoddam cuiuscunque linguae, atque in eo vnum vocabulum post aliud legendo consideret, an etiam huius rei, quae isto vocabulo significatur, aliquam Adam in statu innocentiae cognitionem habuerit, an de ea cogitasse, adque idcirco nomen aliquod eius habuisse, verisimile sit: si id non videtur, vocabulum deleat; tandemque, quid reliquum sibi sit huius linguae Adamicae, videat. Hoc sane quisquis faciet, mirabitur, esse quenquam, qui integram Adamo a Deo linguam inditam esse, credere possit.*

Moses (im 1 B. II Kap. 17 v.) anführt, verständlich gemacht — ob es wohl denkbar sey, daß Gott durch irgend eine unmittelbare Offenbarung, die Idee in seiner Seele erweckt habe: "du sollst nicht von „einem gewissen Baum essen; denn „an dem Tage, wo du davon issest, „wirst du sterben." Sie sehen selbst, daß diese Idee oder dieser Satz aus sinnlichen und abstrakten Begriffen zusammen gesetzt ist. Wie Gott jene dem Menschen mittheilen konnte, dies mag wohl freylich keine sehr schwierige Frage seyn. Es war offenbar weiter nichts nöthig, als gewisse Bilder, die von sinnlichen Empfindungen in Adams Seele zurückgeblieben waren, wieder hervor zu rufen, um die Idee von Essen und die Idee vom Baum, dessen Genuß ihm untersagt werden sollte, bey ihm zu erwecken. Und dies ist wohl auch auf die Idee vom Sterben, die in jenem Verbot enthalten ist, anwendbar. Die Mosaische Erzählung selbst führt *) uns auf den Gedanken hin, daß irgend ein Thier entweder nach dem

*) S. 1 B. Mos. Kap. III. v. 21.

dem Fall gleich oder vor demselben gestorben sey. Und warum konnt' es denn Gott nicht eben so gut vor dem Fall schon als nach demselben sterben lassen *)? Findet man aber je in dieser Voraussetzung irgend eine Schwierigkeit oder Unwahrscheinlichkeit, die ich nicht zu entdecken im Stande bin; so kann man sich die Entstehung der Idee vom Tod in der Seele des ersten Menschen noch auf eine andere Art denken — kann zu der Hypothe-

se

*) Ganz richtig, dünkt mich, ist die Bemerkung, die in dem Versuch einer neuen Aussicht über die Mosaische Geschichte vom Fall der ersten Menschen (Gotha 1785.) S. 83. gemacht wird: "Was die „Drohung des Todes bedeute, konnte „Gott den ersten Menschen an einem „Thier so gut vor dem Fall schon gezeigt „haben, als Michaelis will, daß es „nach dem Fall erst geschehen seyn möchte. Konnte Gott nicht ein männliches „Thier, so bald es nur seine Gattin geschwängert hinterlies, ohne Nachtheil „dieser Thierart für die Fortpflanzung, „sogleich oder kurz nach der Begattung „vor den Augen der ersten Menschen, „und zu ihrer Belehrung, was der Tod „sey, des Lebens berauben?"

se seine Zuflucht nehmen, daß Gott, ohne ein Thier vor Adams Augen sterben zu lassen, blos durch unmittelbare Einwürkung auf sein Sensorium oder auf seine Seele das Bild eines sterbenden Thieres oder Menschen, und das Bild gewisser mit dem Sterben verbundener Symptome ihm vergegenwärtigt habe. So leicht scheint mir dies erklärbar zu seyn, wie die sinnlichen Ideen, die in dem ersten Verbot enthalten sind, in der Seele Adams gewürkt werden konnten. Aber damit ist wohl auch der Hauptknoten noch nicht gelößt. Denn nun ist die Frage, die für mich ganz unauflösliches Räthsel ist, noch übrig: Wie konnte Gott wohl dem, an abstrakten *) Ideen und an Worten so äusserst ar-

*) Auch der Verfasser, des so eben angeführten Versuchs einer neuen Aussicht über die Mosaische Geschichte vom Fall, dessen eigentlicher Zweck es doch war, die historische Wahrheit jener Erzählung zu rechtfertigen, übergeht diese Schwierigkeit ganz, und vergrößert sie selbst noch durch die aus dem spätern Sprachgebrauch freylich sehr leicht erweisliche Interpretation der Drohung: "Wisse, daß du an eben dem „Tag, da du davon essen wirst, dein Le-

armen Menschen dies begreiflich machen, er solle sich einer gewissen Frucht enthalten —

es

„Leben verwürkt haben wirst." (S. 90.) "Die Sache, setzt er noch hinzu, ist „so einleuchtend, daß ich kein Wort wei„ter darüber verlieren möchte, um nicht „in den unverzeihlichen Fehler, mit Je„manden über das Sonnenlicht zu strei„ten, zu verfallen." Aber ist denn wohl auch dies so einleuchtend, so ganz sonnenklar, daß dem ersten Menschen die Idee: das Leben verwürkt haben, beygebracht werden konnte? Er, der selbst für den Begriff vom Sterben und Leben wahrscheinlich noch kein Wort hatte, sollte wohl schon fähig gewesen seyn, eine tropische Bedeutung jenes Worts, die erst bey größerer Bildung der Begriffe und der Sprache entstehen konnte, aufzufassen? Oder bediente sich Gott vielleicht irgend eines andern Worts, das eigentlich zur Bezeichnung der Idee: das Leben verwürkt haben, bestimmt war? Aber was wäre dies wohl anders als ein leerer Schall in den Ohren des Menschen gewesen, der in der Abstraktion noch viel zu weit zurück war, um die Idee denken zu können, die mit jenem Laut verknüpft werden sollte? Selbst eine Art von Kommentar über das neue Wort — eine Art von paraphrastischer

Er-

es sey Wille des Unsichtbaren, daß er nicht von einem gewissen Baum esse? Und wie konnte ihm Gott wohl den Begriff von einem gewissen Zusammenhang zwischen Sterben und dem Genuß jener Frucht — wie konnt' ihm Gott wohl den Begriff beybringen, er werde sterben, wenn er von dem verbotenen Baum esse, oder so bald er von demselben esse. Bey uns ist freylich gewöhnlich der Fall der, daß wir nicht einmahl daran denken, wenigstens uns nicht daran erinnern können, wie wir zu jenen Verhältnißbegriffen, wie wir zu der Idee von Sollen — zu der Idee von dem Zusammenhang, den unsere Sprache durch wenn und andere Partickeln ausdrückt, wie wir zu der Idee vom Willen u. s. w. kamen. Denn Erinnerung an unsere frühern Jahre ist überhaupt für uns äußerst schwer, und Erinnerung an die Bildung unserer ersten abstrakten Begriffe — Erinnerung an die erste Bildung unserer Sprache ganz unmöglich.

Aber

Erklärung desselben wäre wohl ganz unnütz für Adam gewesen, weil die Paraphrase selbst Abstraktionen, die ihm noch ganz fehlten, vorausgesetzt haben würde?

Aber unleugbar ist es doch immer, daß die Verhältnißideen, die im ersten Verbot vorkamen — daß die Idee von **Sollen**, daß die Idee von einem gewissen **Zusammenhang** zwischen Essen und Sterben u. s. w. gewisse Abstraktionen voraussetzt, die man, ohne einer Art von Anachronismus sich schuldig zu machen, nicht wohl in die Seele des ersten Menschen, in den ersten Tagen seiner Existenz, legen kann *). Und Töne ihn hören zu lassen, an die er erst lange nachher eine gewisse Idee anknüpfte — was hätte dies anders geheißen, als dem Kind Worte vorsagen, bey denen es schlechterdings Nichts denken kann. Ich brauche wohl nichts mehr hinzuzusetzen, um den Zweifel, der bey einer neuen ganz unpartheyischen Untersuchung der Mosaischen Urgeschichte mir auffiel, in seiner ganzen Stärke darzustellen. Und Sie werden sich vielleicht nun auch nicht mehr wundern, wenn ich Ihnen sage, daß ich gegenwärtig äußerst geneigt bin, die ganze

*) Vergl. den vorhergehenden Versuch über die Frage: **Wie ist eine unmittelbare göttliche Offenbarung möglich?**

ze Geschichte des Falls für eine **bloße Erdichtung** zu halten. **Allegorie** kann ich freylich noch immer nicht darinn finden. Aber ist denn nicht der Fall möglich, daß irgend einer von den Weisern der Jüdischen Nation sich es vorsetzte, durch eine selbst erdichtete wahrscheinliche oder doch mögliche Geschichte den Ursprung des Uebels zu erklären? Und könnte denn nicht dieser Dichter oder Philosoph bey irgend einem Umstand gleichsam das Kostum vergessen — könnt' er nicht, bey aller Vortreflichkeit seiner Dichtung im Ganzen betrachtet, die Nachläßigkeit begangen haben, bey irgend einem Umstand dem ersten Zeitalter der Menschheit die Begriffe des spätern zu leihen? Selbst das **Neue Testament** scheint mir nicht gegen diese Hypothese zu streiten, denn der Hauptumstand, den **Paulus** Röm. V, 12. und 1 Kor. XV, 21. 22. als historisch gewiß voraussetzt, — der Umstand, **daß durch den ersten Menschen Sünde und Tod in die Welt gekommen sey**, kann doch wohl wahr seyn, wenn schon die Art, wie der Verfasser der Erzählung des Falls ihn ausführt, blos erdichtet ist. Und der Gebrauch, den die Apostel in einigen andern

Stellen von dieser Erzählung machen, konnte ohne irgend einen Nachtheil für das apostolische Ansehen Statt finden, wenn auch nur jenes alte Fragment eine den Juden sehr geläufige Dichtung war.

Haben Sie Lust, mich von meinem neuen Zweifel zu heilen, und von meiner neuen Hypothese zurück zu bringen; so bitt' ich Sie, es recht bald zu thun. Denn Sie wissen selbst, wie leicht neue Zweifel und neue Hypothesen zu tiefe Wurzeln bey mir schlagen können.

Antwort von ** an *

Die neue Schwierigkeit, die Sie in der Mosaischen Erzählung vom Fall der ersten Menschen entdeckten, und an die wohl, von den ältern Theologen besonders, wenige gedacht haben mögen, scheint Ihre ganze Ueberzeugung von der historischen Wahrheit des Fragments, die ehemals so fest gegründet war, bey weitem stärker erschüttert zu haben, als alle die Einwendungen, die Sie in ältern und neuern Schriften dagegen fanden. Erlau-

lauben Sie mir, Ihnen meine Gedanken darüber, so wie sie mir bey der ersten Untersuchung Ihrer Idee auffielen, zur Prüfung vorzutragen. Vielleicht bin ich so glücklich, Sie wenigstens davon zu überzeugen, daß der Zweifel, auf den Sie stießen, nicht so wichtig und so unauflöslich sey, als Sie sich gegenwärtig vorstellen.

Sie geben selbst zu, daß die Mosaische Erzählung vom ursprünglichen Zustand und vom Fall des ersten Menschenpaars sehr viele innere Wahrscheinlichkeit habe, und beynahe durch jede Parallele mit den Vorstellungsarten gewisser neuern Philosophen ganz sichtbar gehoben werde. Um so mehr verwundere ich mich darüber, daß eine einzige Schwierigkeit, die Sie darinn antreffen, und die Ihnen jetzt freylich, aber auch vielleicht nur jetzt, unauflöslich scheint, Sie dazu bestimmen kann, die ganze Erzählung in eine Dichtung zu verwandeln. Nicht davon zu reden, daß Sie nach meinen Einsichten dem Jüdischen Dichter oder Philosophen, für dessen Werk Sie das Fragment halten, würklich zu viel von der Aufklärung und Philosophie irgend eines späteren Zeitalters oder einer kultivirtern Nation leihen; warum wollen

len Sie denn der Dunkelheit oder Unwahrscheinlichkeit eines **einzigen Umstands** die historische Wahrheit des **Ganzen** aufopfern? Sie waren selbst ehemals der Meinung, daß die erste Schrift, durch welche die Urgeschichte dargestellt wurde, **Hieroglyphen** *) waren. Und diese Meinung, dünkt mich, läßt sich würklich durch **historische** **) **Analogie**

*) Daß durch diese Meinung die historische Wahrheit des Fragments nicht aufgehoben werde, brauch' ich wohl eben so wenig zu erweisen, als dies, daß man nicht gerade nöthig habe, die alte Hieroglyphe ganz so zu erklären, wie sie Rosenmüller (im Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, V. Th. S. 160 ff.) erklärt.

) S. *Goguet sur l'origine des loix, des arts &c.* P. I. L. II. Ch. VI. Wer weiß, ob nicht **Moses selbst, der der erfundenen Schreibkunst so nahe war, mit Hieroglyphen geschrieben hat, und ob nicht das, was wir jetzt für **Moses's** Werk halten, blos eine in spätern Zeiten verfertigte Uebersetzung der Mosaischen Hieroglyphen ist? Vielleicht ließen sich durch diese Hypothese einige der Schwierigkeiten heben, die z. B. **Zahlen** hie und da verursachen.

logie zu einem sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bringen. Aber könnte denn nun nicht der **Uebersetzer** der Hieroglyphen sich in irgend einem Umstand geirrt — könnte nicht er vielleicht gerade in der Stelle, in der Sie so große Dunkelheit finden, unrichtig übersetzt haben? Etwas zu eilfertig würde also doch wohl immer der Schluß seyn, den Sie von einem Theil der Erzählung auf das Ganze machten, wenn auch würklich Ihr Zweifel vollkommen gegründet und so ganz unauflöslich wäre, als Sie gegenwärtig zu glauben scheinen. Aber selbst an dieser Voraussetzung zweifle ich so sehr, als Sie an der historischen Wahrheit der ganzen Erzählung vom Fall. Ich will mich nicht darauf berufen, daß Adam und Eva vielleicht überall nicht die **ersten**, sondern nur die **einzigen** nach einer gewissen Revolution der Erde übriggebliebenen Menschen, — daß sie vielleicht nicht Stammeltern des **Ganzen**, sondern nur Stammeltern eines **neuen** Menschengeschlechts waren, und daß sie eben deswegen in dem Zustand, in dem der Verfasser der Urgeschichte sie darstellt, schon bey weitem mehr Kultur und eine vollkommenere Sprache haben mußten, als man dem ersten

Men=

Menschen in den ersten Tagen seiner Existenz nicht zuschreiben kann. Denn Sie wissen selbst, daß dies nicht meine Meinung ist; und wär auch je dies der Fall, so würd' ich doch immer den Knoten mehr zerhauen, als auflösen, wenn ich jene Hypothese zur Beantwortung Ihres Zweifels anwenden wollte. Selbst bey der Voraussetzung, daß Adams Begriffe so eingeschränkt, und seine Sprache so mangelhaft war, als sie es würklich bey dem ersten Menschen Anfangs seyn mußte — selbst bey der Voraussetzung, daß es ihm zu der Zeit, in die das erste Verbot fällt, noch ganz an abstrakten Begriffen und an Worten fehlte — selbst bey dieser Voraussetzung läßt sich, dünkt mich, zeigen, daß die Schwierigkeit, die Sie in der Stelle Genes. II. 17. finden, kein unauflösliches Räthsel sey. Sie geben selbst zu, daß **Worte** nicht das einzige Mittel wären, dessen sich die Gottheit bedienen konnte, um gewisse Ideen dem ersten Menschen mitzutheilen — geben selbst zu, daß der Begriff vom **Sterben** z. B. auf eine ganz andere Art, daß er ohngefähr so bey den ersten Menschen erweckt wurde, wie er jetzt noch bey einem Taubstummen erweckt werden könnte. Aber

soll.

sollte nicht vielleicht dasselbige oder ein ähnliches Mittel auch dazu geschickt gewesen seyn, die ganze Idee, von der Moses Genes. II. 17. spricht, in die Seele Adams zu bringen? Könnte man sich nicht vielleicht die Art, wie Gott dieselbe entstehen ließ, und ihren Zusammenhang mit der Geschichte des Falls so denken? Ein Thier *), das von dem verbotenen Baum aß, wurde unmittelbar nach dem Genusse der Früchte desselben vor den Augen des Menschen vom **) Blitz erschlagen. Und was war wohl natür-licher,

*) Daß der Geschichtschreiber selbst von dem Sterben eines Thieres einen deutlichen Wink giebt, ist schon im vorhergehenden Brief bemerkt worden.

**) Bey dem ersten Anblick konnt' es vielleicht natürlicher scheinen, anzunehmen, daß der Genuß der Frucht selbst dem Thier das davon aß, den Tod zugezogen habe. Aber sehr wahrscheinlich ist es doch wohl nicht, daß ein Thier, das in Rücksicht auf Befriedigung seiner Bedürfnisse durch bestimmtere Instinkte, als der Mensch, geleitet wurde, einer tödtlichen Frucht genossen haben solle. Und dann läßt sich auch aus jener Hypothese nicht so leicht, als aus der mei-

licher, als daß der noch ganz unkultivirte sinnliche Mensch, der noch nicht den ersten Schritt in der Naturkunde gemacht hatte, diese Erscheinung so ansah, wie sie noch viele Jahrhunderte hindurch von seinen kultivirtern Nachkömmlingen angesehen wurde, und noch jetzt von vielen angesehen wird? Was war natürlicher, als daß er sich den Bliz und das damit verbundene Sterben des Thiers als **unmittelbare** *) **Wür-**

kung

meinigen, erklären, wie bey dem Menschen die Idee entstund, daß das Thier durch den Unsichtbaren — durch die Gottheit — getödtet worden sey. Wenigstens mußte der Eindruck davon bey weitem lebhafter seyn, wenn der Tod des Thieres durch eine so fürchterlich feierliche Naturerscheinung, als wenn er blos durch die Frucht selbst, bewürkt wurde.

*) Für unmittelbare Würkung kann man auch blos Würkung setzen; denn der erste Mensch konnte doch wohl zwischen unmittelbarer und mittelbarer Würkung der Gottheit noch nicht unterscheiden. Und selbst durch mehrere folgende Jahrhunderte hindurch scheint diese Unterscheidung nicht gemacht worden zu seyn.

kung *) des Unsichtbaren **) dachte? Aber so mußte denn nun auch die Idee: **von der Frucht jenes Baums essen**, an die Idee: **vom Unsichtbaren getödtet werden**, in seiner Seele sich anknüpfen: und schon diese Association — schon die Verbindung des fürchterlichen Bildes von dem durch den Unsichtbaren bewürkten Tod des Thiers mit der Vorstellung vom Genuß einer gewissen Frucht — konnte vielleicht ganz hinreichend

*) Daß jede Würkung ihre Ursache habe, dies brauchte, glaub' ich, Adam nicht erst durch Erfahrung zu lernen. Denn es gehört, dünkt mich, zu den Grundgesetzen der menschlichen Denkkraft, keine Würkung ohne Ursache zu denken. Vergl. Tetens philosophische Versuche über die menschliche Natur. I. B. S. 494. ff.

**) Auf die Idee, daß es einen Unsichtbaren gebe, hat Gott wohl wahrscheinlich den Menschen gleich im Anfange seiner Existenz hingeleitet. Und er konnt' ihn z. B. schon dadurch darauf hinführen, daß er ihn in der Nähe Laute hören ließ, von denen Adam keine sichtbare Ursache zu entdecken im Stande war.

chend seyn, einen eben so starken Abschen gegen diese Frucht, und zugleich eine eben so starke Furcht vor dem Unsichtbaren bey Adam hervorzubringen *) als bey dem mehr kultivirten Menschen ein durch Worte mitgetheiltes Verbot — eine durch Worte mitgetheilte Drohung — hervorgebracht haben würde,

*) Durch das Bild des sterbenden und gestorbenen Thiers konnte eine gewisse Empfindung von Abschen gegen die Frucht, und durch die Vorstellung, es sey vom Unsichtbaren getödtet worden, ein gewisses Gefühl von Furcht vor dem Unsichtbaren an die Idee vom Essen jener Frucht in Adams Seele angeknüpft werden. Und dieser Eindruck mußte denn nach der Natur der Seele immer stärker werden, so wie durch den Anblick des Baums und des todten Thiers die erste Empfindung öfter hervorgerufen wurde. Dieser Eindruck konnte also würklich bald so stark werden, daß es dem ersten Menschen so gut möglich war, der Versuchung zum Fall zu widerstehen, als es dem etwas kultivirtern Menschen eine durch ein Orakel — durch eine Stimme vom Himmel — erweckte Vorstellung möglich gemacht hätte.

de, wenn auch nicht noch der würklich sehr wahrscheinliche Umstand dazu kam, daß Adam den **Zeitzusammenhang**, den er zwischen Essen von dem Baum, und zwischen Sterben durch den Blitz gewahr genommen hatte, in einen **Kausalzusammenhang** verwandelte. So erklär' ich mir den Umstand *), den der Uebersetzer der Hieroglyphen oder **Moses** selbst Genes. II. 17. mit Ausdrücken beschreibt, die aus der Denkart und dem Sprachgebrauch des spätern kultivirtern Zeitalters hergenommen sind. Und die-

*) Nur im Vorbeygehen bemerke ich, daß auch die Frage: **Wie wohl Adam seiner Gattin die bey ihm erweckte Idee mitgetheilt habe**, nicht sehr schwierig ist. Mich dünkt, die Zeichen- und Geberdensprache, die wohl ohnehin die erste war, konnte ganz zu diesem Zweck hinreichend seyn. Doch wer weiß, ob nicht vielleicht Eva selbst bey dem ganzen Auftritt gegenwärtig war? denn es ist doch wohl nicht strenge erweislich, daß in der Erzählung Gen. II. ganz genau die chronologische Ordnung beobachtet wird. — Wer diese beyden Fälle für unwahrscheinlich hält, wird vielleicht um so lie-

diese Erklärung scheint mir selbst durch den Zusammenhang mit der Geschichte, die Genes. III. erzählt wird, begünstigt zu werden.

Der Mensch wurde einer Schlange gewahr, die von den Früchten des verbotenen Baums genoß, und nach dem Genuß so gut als vorher ihr Leben fortsetzte. Diese Wahrnehmung veranlaßte bey ihm den Zweifel, ob wohl würklich das Essen von jenem Baum ihm den Tod bringen würde, und schwächte eben dadurch auch den Abscheu, den er vorher dagegen gefaßt hatte, und selbst die Furcht vor dem Unsichtbaren, die in seiner Seele an die Vorstellung vom Essen jener Frucht geknüpft war. Der Baum selbst schien ihm nun bey weitem reizender und einladender, als vorher, zu seyn; und bald be-

lieber dies annehmen, daß Gott durch eine unmittelbare Würkung in Eva's Seele dieselbige Empfindungen und Vorstellungen hervorgebracht habe, die in Adams Seele durch Hülfe der äußerlichen Sinne gebracht wurden.

bekam diese sinnliche Vorstellung das entschiedene Uebergewicht in seiner Seele, und bestimmte ihn würklich zu dem Entschluß, der verbotenen Frucht zu genießen. Aber kaum hatte er seine Lust befriedigt; so nahm er eine ganz ungewöhnliche Veränderung — so nahm er unregelmäßige Bewegungen bey sich gewahr, die er vorher nie empfunden hatte. Schon dies konnte dazu beytragen, den alten Eindruck bey ihm wieder zu erneuern — Schon dies konnte dazu beytragen, ihn eine Folge seiner Handlung befürchten zu lassen, deren Vorstellung er auf einige Augenblicke aus seiner Seele verdrängt, oder doch in einem sehr hohen Grad geschwächt hatte *). Und zu welcher Stufe von Lebhaftigkeit mußte nicht dieses Gefühl bey ihm steigen, da mit Einemmal wieder ein **Gewitter** **) ent-

*) Vielleicht konnte auch das Hinsehen auf das todte Thier, das vermuthlich in der Nähe des Baums lag, etwas zur Wiederhervorrufung und Belebung des alten Eindrucks beytragen.

) Daß der Ausdruck קול יהוה (Genes. III. 8.) **Gewitter bedeuten könne, kann ich

entstund? Wie mußte nicht Angst und Schrecken, wie mußte nicht Furcht vor dem Unsichtbaren seine ganze Seele erfüllen, da dieselbe schauervolle Naturerscheinung sich seinen Sinnen wieder darstellte, durch die nicht lange vorher das Thier, das zuerst von dem verbotenen Baum gegessen hatte, im Augenblick vor seinem Angesicht getödtet worden war? Und was war nun wohl natürlicher, als daß er aus der Gegend, in der er bisher gewohnt hatte, und die nun sein Grab zu werden schien, so bald als möglich entfloh, um dem Tod zu entfliehen? Was war natürlicher, als daß er alles Unangenehme, das er nun in seiner neuen Lage

ge

ich als bekannt voraussetzen (vergl. z. B. Ps. XXIX, 3. f.). Und vergleich' ich denn nun mit v. 8. den v. 24. der wohl kaum anders als von einem Gewitter erklärt werden kann; so kann ich mich der Vermuthung nicht enthalten, daß in beyden Versen von derselbigen Erscheinung die Rede sey. Vergl. Dathe's *Pentateuchus ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum latine versus* (Halae 1781.) Seite 32.

ge fühlen mußte, als **Folge** *) **vom Genuß jener Frucht** und als ein **vom Unsichtbaren in dieser Hinsicht veranstaltetes Unglück**, und daß er die Schlange, die ihn zu dieser Handlung verleitet hatte, und das ganze Schlangengeschlecht

*) So sollte sich auch würklich der Mensch nach der Absicht Gottes das Uebel, das ihn traf, denken. Denn es war Absicht des allweisen Erziehers der Menschheit, dem Menschen recht frühe die Nothwendigkeit der Einschränkung sinnlicher Begierden fühlbar zu machen — Es war Absicht des allweisen Erziehers der Menschheit, dem Menschen recht frühe auch Furcht vor dem Unsichtbaren einzuprägen. Auf den letztern Zweck besonders hatte ohne Zweifel auch die in dem folgenden Zeitalter entstandene Fluth eine sichtbare Beziehung. Ein Menschengeschlecht, bey dem der Eindruck von den Folgen der ersten Vergehung ihres Stammvaters ganz verloschen zu seyn schien, wurde mit Einemmal ausgerottet; und gerade dies war wohl das würksamste Mittel, bey mehrern der folgenden Generationen, ein recht lebhaftes starkes Gefühl von Furcht vor der Gottheit zu erwecken.

schlecht, mit einem Abscheu ansah, der sich von ihm auch auf einen Theil seiner Nachkommenschaft fortpflanzte? So konnte der Zweck Gottes auch in Absicht auf die Folgen des Falls bey dem ersten Menschen vollkommen erreicht werden, wenn es schon noch nicht möglich war, ihm durch **Worte** Belehrungen darüber mitzutheilen. Erst in spätern Zeiten, erst bey größerer Vervollkommnung der Begriffe und Sprache der Menschen konnte Gott auch durch unmittelbare Offenbarung die Idee festsetzen, daß würklich das Uebel, das bey dem ersten Menschen auf seine Vergehung folgte, **Strafe** seiner Vergehung seyn sollte. Und vielleicht war diese Idee **zu der Zeit** schon durch Offenbarung festgesetzt, **da die Geschichte des Falls, so wie wir sie jetzt haben, geschrieben wurde.**

Daß die Grundidee, die ich Ihnen bisher vorgelegt, und durch die ich Ihren Zweifel zu lösen gesucht habe, verschiedener Modifikationen fähig ist — daß in der Ausführung und in Nebengedanken Abänderungen gemacht werden können, ohne

daß

daß der Hauptgedanke aufgehoben wird, dies werden Sie wohl selbst einsehen. So können Sie z. B. **zwey** Thiere für **Eines** sterben lassen, wenn Ihnen der Tod eines **einzigen** nicht hinreichend scheint, um die Würkung auf Adam zu thun, die ich daraus herleitete. Und wollen Sie unter den Umständen, unter denen ich mir es denke — **gar kein** Thier sterben lassen; wollen Sie für eine **mittelbare** Offenbarung eine **unmittelbare** setzen; so können Sie, was ich **außer Adam** vorgehen ließ, **blos in Adams Seele** vorgehen lassen — können annehmen, daß Gott durch eine unmittelbare Würkung auf diese die Vorstellung von einem nach dem Genuß der verbotenen Frucht durch den Blitz erschlagenen Thier hervorgebracht habe.

Ob aber meine **Hauptidee** Ihren Beyfall findet — ob ich so glücklich bin, Sie würklich davon zu überzeugen, daß Ihr Zweifel nicht so wichtig und so unauflöslich sey, als Sie sich gegenwärtig vorstellen? darauf bin ich so neugierig, daß ich mit der äußersten Ungedult dem nächsten Brieftage ent-

entgegen sehe. Denn länger werden Sie mich doch wohl nicht auf Ihre Antwort warten lassen *).

*) Eine Replick auf diesen Brief findet sich nicht unter meinen Papieren. Ich muß also das Urtheil über die darinn vorgetragene Hypothese blos dem Leser überlassen.

V.

Ueber die Frage:

Können Wahrnehmungen des innern Sinns weniger als äußerliche sinnliche Empfindungen Gegenstand eines Eidschwurs seyn?

Brief an einen Freund.

Sie scheinen durch Mendelssohns *) Idee vom Eidschwur zu einem Skepticismus verleitet worden zu seyn, von dem ich Sie sehr weit entfernt zu seyn glaubte. Ich halte es um so mehr für Pflicht, einen Versuch zu machen, ob ich nicht vielleicht zur Heilung desselben etwas beytragen kann, da früher oder später, was jetzt noch bloße Spekulation ist, ein praktisches Moment für Sie haben könnte.

Ich

*) S. Mendelssohns Jerusalem, I. Absch. S. 74 ff.

Ich bin mit Ihnen vollkommen darüber einig, daß **Mendelssohn** *) den Nutzen und die Bestimmung der Eidschwüre überhaupt mit dem ihm eigenen Scharfsinn sehr einleuchtend erweißt. Aber wie Sie der Behauptung, die jener Philosoph (S. 74. 75.) aufstellt, und die nach meinen Begriffen entweder gegen alle Eidschwüre überhaupt, oder gegen keinen gilt, Beyfall geben — wie Sie glauben können, daß Wahrnehmungen des **innern Sinns** an sich weniger Evidenz, als Wahrnehmungen der **äussern Sinne** haben, und daß eben deswegen nur die **letztern**, nicht die **erstern, Gegenstand einer eidlichen Versicherung** seyn können; dies ist für mich selbst psychologisches Räthsel, und der auffallendste Beweis, daß sich Ihr Ideensystem seit einiger Zeit sehr merklich verändert hat, und daß ich nicht mehr so gut, als ehemals, in Ihrer Seele zu lesen im Stande bin. Erlauben Sie mir, Ihnen meine Gründe gegen jene Behauptung ganz kurz darzulegen.

Die

*) S. 73 f. der angef. Schrift.

Die Evidenz, die Sie äußerlichen sinnlichen Empfindungen zuschreiben, setzt, dünkt mich, immer dies voraus, daß der Mensch einer in ihm — in seinem Seelenorgan, und in der Seele selbst — hervorgebrachten Modifikation sich mit Gewißheit bewußt seyn könne. Denn **nur diese Modifikation** fühlt er, nicht den **äußerlichen Gegenstand selbst**, der irgend einen Eindruck auf seinen Körper macht — nur die **Würkung** fühlt er, nicht die **würkende Ursache**. Aber warum sollt' er denn nun von einer, durch seine eigene geistige Thätigkeit, von einer durch eine gewisse Aeusserung seiner Denkkraft in ihm bewürkten Modifikation — warum sollt' er wohl von seinen Urtheilen und Schlüssen, von seinen Vergleichungen und dem Resultat derselben — warum sollt' er wohl von dem Beyfall, den er irgend einer Idee giebt oder versagt, weniger gewiß seyn können, als von einer Gesichts- oder Gehörs-Empfindung, oder von irgend einer andern sinnlichen Vorstellung, die von außen her in seine Seele gebracht wurde? **Vielleicht lauert ein Zweifel**, werden Sie mir mit **Mendelssohn** entgegen rufen, **in irgend einer Falte deiner**

Seele; dessen du jezt nicht gewahr wirst; ob der Satz auch wohl würklich wahr sey, von dem du jezt überführt zu seyn glaubst? Und ich würde meinen eigenen Erfahrungen widersprechen, wenn ich Ihnen nicht dies zugeben wollte, daß oft schon in den nächsten Augenblicken Zweifel an einem Satz, den wir im gegenwärtigen für ganz gewiß halten, aus dem Grund unserer Seele hervorgehen, und das Urtheil, das wir kaum vorher fällten, ganz umstimmen können. Aber daß durch Zweifel von der Art die **Evidenz unserer innern Empfindungen** aufgehoben werde, davon kann ich mich schlechterdings nicht überzeugen. Es lassen sich, so viel ich einsehe, nur zween Fälle denken. Entweder hat der Zweifel, der im Hintergrund meiner Seele liegt, nur auf meine **künftige**, oder schon auf meine **gegenwärtige** Ueberzeugung Einfluß. Im leztern Fall werde ich mir wenigstens der Würkung desselben bewußt seyn, wenn ich schon des **Zweifels selbst** nicht gewahr werde; so wie ich mir überhaupt in tausend Fällen der Würkung einer dunkeln Idee bewußt bin, ohne die Idee selbst gewahr zu nehmen. Denn eben

da-

daher kömmt wohl öfters jene uns selbst unerklärbare Zurückhaltung unsers Urtheils — eben daher öfters Ungewißheit — in Absicht auf einen Satz, dem wir keinen entwickelten Grund, keine deutliche Idee entgegen zu stellen im Stande sind. Trifft aber der zweyte Fall ein; so ist es in Beziehung auf meine gegenwärtige Ueberzeugung gerade so viel, als ob gar kein Zweifel in irgend einem Winkel meines Geistes oder meines Herzens zurück wäre. Ist diese Antwort für Sie nicht genugthuend; so müssen Sie wenigstens, dünkt mich, den äußern Sinnen so gut als den innern alle Evidenz absprechen — so können Sie auch davon nie überführt seyn, also auch dies nie mit einem Eidschwur bekräftigen, daß Sie irgend etwas gesehen, gehört, gesprochen haben. Denn vielleicht lauert in irgend einem Winkel Ihrer Seele ein Zweifel, dessen Sie jetzt nicht gewahr werden; ob Sie wohl auch würklich gesehen, gehört, gesprochen haben, was Sie gesehen, gehört, gesprochen zu haben glauben?

Evidenz des **innern Sinns** muß also **wenigstens so groß** seyn als Evidenz der **äußern Sinne**, oder mit jener muß zugleich

auch

auch diese fallen. Aber ich glaube noch einen Schritt weiter gehen, und behaupten zu dürfen, daß die erstere noch **bey weitem** größer sey, als die letztere, und daß in dieser **Hinsicht innere** Empfindungen und Wahrnehmungen noch eher als **äußerliche** sinnliche Empfindungen, Gegenstand einer Eidesbekräftigung seyn können. Selbst das unwidersprechlichste Bewußtseyn irgend einer in mir entstandenen sinnlichen Vorstellung, irgend eines in meiner Seele erweckten Bildes, ist doch wohl noch nicht hinreichend mich davon zu versichern, **daß der Eindruck, den ich fühle, von der Einwürkung irgend eines Aussendings auf meinen Körper herkomme.** Denn auch die bloße **Phantasie** kann sinnliche Vorstellungen, die ehmals von aussen her in mich gebracht wurden, und die eine zeitlang in mir schlummerten, wieder wecken, und durch willkührliche Trennungen und Zusammensetzungen neue Bilder schaffen. Um also mit einer gewissen Zuverläßigkeit behaupten zu können, daß ich gegenwärtig irgend einen **äusserlichen** Eindruck empfinde, muß ich auch von der Richtigkeit meines **Urtheils über die hervorbringende Ursache der Empfindung**

über-

überzeugt seyn, muß auch dies mit Gewißheit wissen, das Bild, das sich mir jezt darstellt, sey so lebhaft, und der Eindruck, den ich jezt fühle, so stark, daß er nur aus der Einwürkung irgend eines äusserlichen Gegenstandes, nicht aus der bloßen Würkung meiner Phantasie erklärbar sey. Dies sind die Bedingungen, unter denen allein eine äusserliche sinnliche Empfindung so viel Evidenz hat, als sie haben muß, um die Würklichkeit derselben **in den Augenblicken der Empfindung selbst** mit einem Eid bekräftigen zu können. Aber um **nach einem gewissen Zwischenraum von Zeit** eidlich versichern zu können, **ich habe gesehen, gehört u. s. w.** wird auch noch Ueberzeugung davon gefordert, daß in den Augenblicken, wo mir die Versicherung abgefordert wird, keine **Täuschung des Gedächtnisses** mich beschleiche — daß es würklich ehmals sinnliche Empfindung gewesen sey, was ich jezt dafür erkenne, und daß die Bestandtheile des Bilds, so wie es sich mir jezt darstellt, dieselbigen seyen, die ehmals zu demselben gehörten. Und wie viel mehrere Zweifel können sich nicht hier einschleichen, als da, wo von dem Beyfall, den wir gegenwärtig

irgend einer Meinung geben, wo von unserm Urtheil über die Harmonie oder den Widerspruch irgend einer abstrakten Idee mit unserm Ideensystem die Frage ist?

Aber damit ist freilich noch nicht die ganze Frage, über die ich mich mit Ihnen zu unterhalten mir vorgenommen habe, entschieden. **Mag es auch noch so gewiß seyn,** (werden Sie mir entgegen halten,*) **daß Wahrnehmungen des innern Sinns an sich eben so viel oder noch mehr Evidenz haben, als Wahrnehmungen der äussern Sinne; so sind doch eigentlich nicht die innern Wahrnehmungen selbst, sondern nur gewisse Worte und Zeichen, durch die ich sie von mir gebe, oder die andere Menschen mir vorlegen, Gegenstand der Eidesbekräftigungen: Und ist es wohl möglich, daß verschiedene Menschen mit denselbigen Worten und Zeichen dieselbigen innere Empfindungen, dieselbigen Ideen verbinden?** — Könnt' ich mich würklich überzeugen, daß Sie dies im Ernst und in der größten Ausdehnung, die

*) Vergl. Mendelssohns Jerusalem I Absch. S. 76. ff.

die man ihren Worten geben kann, glauben; so würd' ich es wohl bereuen müssen, einen Brief an Sie angefangen zu haben; weil ich äusserst ungern an einen Freund schriebe, der den Grundsatz hat, **daß er bey meinen Worten nie denken könne, was ich dabey gedacht habe.** Aber, wenn Sie je nicht in den vollkommensten Skeptiker umgeschaffen worden sind, so werden Sie doch wohl dies noch glauben, daß wir uns bey unsern ehmaligen litterarischen Unterhaltungen gewöhnlich sehr gut verstanden, und daß wir auch bey Unterredungen über sehr abstrackte Gegenstände, durch das Mittel, dessen sich **Mendelssohn** *) und sein Freund bedienten, bloße Wortstreite meistens sehr bald abgeschnitten haben. Und wenn dies ist, so müssen Sie mir auch zugeben, daß es ehmals wenigstens jedem von uns beyden öfters möglich gewesen wäre, diese oder jene in Worte gefaßte Meinung eidlich zu bekräftigen. Betrachtet man freilich die innern Empfindungen und Ideen, die dieser oder jener Mensch mit gewissen Worten verknüpft, nach

*) S. die angef. Schrift I Absch. S. 77. 78.

nach ihrer ganzen **Individualität**; so ist es wohl unleugbar, daß auch wir mit denselbigen Zeichen nie **ganz dieselbigen** Empfindungen und Vorstellungen verknüpft haben? Aber wird denn dies gerade zu einer Eidesbekräftigung erfordert? Und würd' es je dazu erfordert, würden nicht eben dadurch auch solche Eidschwüre, die **äusserliche sinnliche Empfindungen** betreffen, und die Sie selbst für möglich halten, in den bey weitem meisten Fällen unmöglich gemacht werden? Der Mensch, der nur wenige sinnliche Gegenstände von einer gewissen Art, oder nur wenige Arten von einer gewissen Gattung kennen gelernt hat, wird doch wohl immer an das Wort, das zur Bezeichnung jener Art oder Gattung gebraucht wird, **Nebenideen** anknüpfen, die der andere nicht damit verbindet. So wird z. B. der, der nur erst von wenigen Bäumen, oder von wenigen Blättern durch Anblick oder Beschreibung eine sinnliche Vorstellung bekommen hat, bey den Worten **Baum** und **Blatt** sich gewisse zufällige*) Nebenbegriffe den-

*) Wer z. B. noch keine andere als grüne Blätter kennt, wird an die Idee von Blatt auch

denken, die im Kopf des Naturkenners nicht an jene Worte geheftet sind. Aber sollte denn der erstere nicht so gut als der leztere eidlich versichern können, daß er **einen Baum**, daß er **ein Blatt** gesehen, oder daß er eine gewisse Veränderung, die mit einem Baum oder Blatt vorgieng, wahrgenommen habe?

Bey **geistigen abstrackten** Ideen wird freilich die Verschiedenheit noch grösser — wird um so grösser seyn müssen, je verschiedener die Geistesanlagen der Menschen und die äusserlichen Umstände, die zur Bildung derselben zusammen würken, und je unvollkommener selbst die ausgebildetsten Sprachen in Absicht auf Bezeichnung geistiger Begriffe sind. Aber sollt' es denn nicht in vielen Fällen wenigstens möglich seyn, durch Erläuterungen und Paraphrasen auch einer Formel, die eine abstrackte Wahrheit ausdrückt, so viel Licht zu geben, daß die **Hauptidee** wenigstens, die darinnen liegen soll, unverkenn=

auch die Nebenidee von Grün anknüpfen — wird sich bey dem Worte **Blatt** immer ein grünes Blatt denken.

kennbar gemacht wird? Die Anwendung meiner Gedanken auf religiöse Symbola können Sie wohl selbst leicht machen. Nur Eine ganz allgemeine Bemerkung, die unmittelbar aus dem vorhergehenden fließt, erlauben Sie mir noch hinzuzusetzen. **Symbole** *) dürfen nicht zu **unbestimmt** — dürfen nicht so unbestimmt seyn, daß selbst die **Hauptideen**, die damit verbunden werden sollen, nur eine wächserne Nase sind, die der Religionslehrer ganz nach seiner Willkühr

*) **Mendelssohns** Vorschlag (S. 81), die Symbole ganz aufzuheben, und alle nähere Bestimmungen der natürlichen Religionswahrheiten blos dem Lehrer zu überlassen, würde wohl für den grössern Haufen äusserst nachtheilig seyn. Denn zu welchem hohen Grad müßte nicht Verwirrung der Volksreligion steigen, wenn jezt das Jüdische Gesetz, und jezt der **Koran** den Naturgesetzen an die Seite gestellt — wenn jezt **Lutherische**, nach einem kurzen Zeitraum **Römischkatholische**, und dann **Socinianische** Grundsätze in derselbigen Gemeinde verbreitet — wenn jezt das System der Freyheit, und jezt das System der **Nothwendigkeit** gepredigt würde?

führ drehen kann. Denn so würde der Hauptzweck der Symbole schlechterdings nicht erreicht werden. So würd' es z. B. äusserst sonderbar seyn, irgend einen christlichen Religionslehrer blos die ganz unbestimmte Formel, daß Jesus Gottes Sohn sey, beschwören zu lassen, ohne irgend eine nähere Bestimmung, ohne irgend eine Erläuterung derselben hinzuzusetzen. Aber eben so wenig sollen Symbole zu genau, zu ängstlich bestimmt seyn, weil es nicht wohl denkbar ist, daß eine Idee mit allen den Nebenbestimmungen, die sie durch Zusammenkunft mehrerer besonderer Umstände in dem Kopf Eines oder weniger Individuen bekommen hat, auch in dem Kopf mehrerer anderer selbstdenkender Menschen existire, die in Absicht auf Organisation und Geistesanlagen, und in Absicht auf Entwicklung und Bildung derselben von jenen verschieden sind.

Vielleicht wird mir Ihre Antwort zu weiterer Entwicklung dieser nur ganz flüchtig hingeworfenen Ideen Veranlassung geben. Ich wünsche schon deswegen etwas zur Heilung Ihres Scepticismus beygetragen zu haben, weil ich auf den Fall, daß Sie bey Ihrer neuen Meinung beharren, allen Grund

habe zu befürchten, Sie werden dem Publikum das Vergnügen vorenthalten, die Abhandlungen, die Sie vor einiger Zeit schon zum Druck fertig hatten, zu nützen. Denn eine Hieroglyphe, die nach Ihren Begriffen keiner ihrer Leser entziffern, oder wenigstens keiner richtig übersetzen kann, werden Sie doch wohl dem Publikum nicht geben wollen: vielweniger kann ich Ihnen den Entschluß zutrauen, in die Welt hinein zu schreiben, wovon Sie selbst nicht überzeugt seyn zu können glauben.

VI.

Etwas

über die

Beziehung der Lehre Jesu

von seiner Person

auf die

Denkart der palästinensischen Juden.

Es ist wohl ganz unleugbar, daß sich Jesus während seines Erdenlebens über die Würde seiner Person nie so deutlich und so bestimmt, als seine Apostel, erklärt — ganz unleugbar, daß er sich, was doch wohl Johannes in seinem *) Evangelium be-

*) Dies wäre um so eher zu erwarten, weil es einem der Zwecke, die sich wahrscheinlich Johannes bey seinem Evangelium vorgesetzt hat, sehr angemessen, weil es Bestätigung dessen gewesen wäre, was er selbst im Anfang seines Evangeliums sagt.

bemerkt haben würde, den Karakter eines **Weltschöpfers** nie selbst beygelegt hat. Befremdend kann nun dies freylich schon deswegen nicht für uns seyn, weil es nach den eigenen Versicherungen Jesu *) nicht in seinem Plan lag, sein Religionssystem während seines Aufenthalts auf Erden vollständig zu lehren. Aber es läßt sich wohl auch im voraus vermuthen, daß er **besondere Gründe** hatte, von der **Hoheit seiner Person** in seinen Lehrvorträgen gerade nur so viel zu sagen, als er würklich gesagt hat. Und sollte nicht einer der allgemeinern und der vorzüglichsten Gründe von der Lehrart Jesu in Absicht auf seine Person in dem **Ideensystem der Juden, mit denen er es zu thun hatte** — in den Begriffen derselben **vom Meßias und vom Weltschöpfer** liegen?

Die Geschichte der Evangelisten **) selbst beweißt ganz unwidersprechlich, daß ein sehr we-

*) Vergl. z. B. Joh. XVI, 12. 13.

**) vergl. z. B. Joh. VI, 15. XIX, 12. (vergl. Luc. XXIII, 2.) Ap. Gesch. XVII, 7. I, 6. u. s. w. Damit stimmen auch Josephus (L. VI. de bello Iud. C. V, §. 4.) Ta-

wesentlicher und zugleich sehr tief eingewurzelter Irrthum der Palästinensischen *) Juden zu Christus Zeiten darin bestand, daß sie sich den Meßias als einen ausgezeichnet mächtigen irdischen Monarchen und Eroberer dachten. Für den wahren Meßias mußte es also wohl eine der ersten und wichtigsten Angelegenheiten seyn, die Jüdischen Begriffe von dieser Seite her zu berichtigen, und moralische geistige Glückseeligkeit als den Hauptzweck von der Erscheinung des Meßias, und sein Reich als ein geistiges und himmlisches Reich darzustellen **). Und wer kann sich

Tacitus (L. V. Hist. C. XIII. u. s. w.) überein.

*) Ob auch die Griechischen Juden diese Idee gehabt haben, ist schon deswegen sehr zweifelhaft, weil sie bey weitem nicht so viel Interesse, als die Palästinensischen, dabey haben konnten, ein irdisches Reich des Meßias in Palästina zu erwarten – vielleicht eben so wenig Interesse, als die Juden, die es nicht einmal für der Mühe werth hielten, aus Aßyrien und Babylon zurückzukehren.

**) Vergl. Herrn D. Storrs Dissert. *de notione regni coelestis in N. T. Tub. 1782.*

sich nun noch darüber wundern, daß Jesus während der Zeit, die er unter den Palästinensischen Juden zubrachte, mehr darauf hingearbeitet hat, seine Zuhörer und Lehrlinge von seiner Bestimmung und von der Natur seines Reichs, als von der Beschaffenheit seiner Person und von seiner höhern Natur zu unterrichten?

Aber warum hat sich denn wohl Jesus auch nicht einmal gelegentlich — auch nicht einmahl im Vorbeygehen irgend einmahl unter dem Karakter, den ihm Paulus und Johannes beylegen, unter dem Karakter des Weltschöpfers den Juden kennbar gemacht? Auch diese Frage, dünkt mich, läßt sich, zum Theil wenigstens, aus der Denkart der Paläſtinensischen Juden, die Zeitgenossen Jesu waren, von einer andern Seite her betrachtet, beantworten. Denn es ist äußerst wahrscheinlich, daß für diese die Idee, **der Meßias sey Weltschöpfer**, und überhaupt die Idee, **es gebe einen Genossen der Weltschöpfung**, zu fremde, zu anstößig, und mit der fundamentellsten Wahrheit ihrer Religion bey dem ersten Anschein zu wenig vereinbar war, als daß

es

es nicht die Weisheit des vollkommensten Religionslehrers erfordert hätte, sie nur allmählig und durch eine Art von Stufenfolge auf dieselbe hinzuleiten. Dies noch genauer zu entwicklen und besonders den Begriff der Palästinenser, unter denen Jesus lebte, in Absicht auf die **Natur** und **Person** des Meßias in ein helleres Licht zu setzen, wird um so weniger überflüßig seyn, da es wenigstens nicht an scheinbaren Gründen fehlt, die sich meiner Behauptung entgegen stellen lassen.

Ich glaube bey der Untersuchung der Frage, um die sich alles herumdreht, den sichersten Weg zu gehen, wenn ich vorerst nur dies zu zeigen suche: **es ist nicht erweisbar, daß die Palästinenser zu Christus Zeiten, sich ihren Meßias als Gott und als Schöpfer gedacht haben,** und dann erst die Gründe für die **Wahrscheinlichkeit des Gegentheils** darlege.

Am wenigsten findet sich in den Schriften, die nach der **Babylonischen** *) **Gefangen-**

*) Zu frühern Zeiten darf man wohl bey der Untersuchung der vorliegenden Frage schon des-

genschaft, aber noch vor Christi Geburt verfertiget wurden, irgend eine sichere Spur davon, daß die Juden ein zweytes göttliches Subjekt angenommen, und ihren Meßias dafür gehalten haben. Agurs Ausspruch, der in einem Anhang zu den Salomonischen Sprüchwörtern *) vorkommt, und auf den sich der Verfasser der kritischen Geschichte des Chiliasmus I. Th. (Frankfurt und Leipzig 1781.) S. 214. f. beruft, kann schon deswegen nicht hieher gerechnet werden, weil die Zeit, wo Agur lebte **), ganz unbekannt — weil es durchaus nicht erweisbar ist, daß er nach der Babylonischen Gefangenschaft erst gelebt habe. Und wollte man je dies annehmen; was

deswegen nicht hinaufsteigen, weil nach der Babylonischen Gefangenschaft sich überhaupt die Jüdische Theologie und Religion merklich verändert, und besonders erst in diesem Zeitpunkt die Idee von dem Einigen wahren Gott unter den Juden festgesetzt hat.

*) S. Kap. XXX, 4.

**) S. Herrn Hofr. Eichhorns Einleitung ins Alte Testament, III. Th. S. 586. f. 596. f.

was läßt sich denn wohl aus einer so dunklen und räthselhaften Stelle — was läßt sich aus einer Stelle schließen, in der weder Worte noch Zusammenhang bestimmen, was der Verfasser mit dem Ausdruck בן אלהים für einen Begriff verbunden? — Nicht viel mehr Evidenz hat der Beweis, den Schöttgen *) aus dem **Buch der Weisheit** K. XVIII, 15. 16. herleitet. "Ο παντοδυ„ναμος σȣ λογος, heißt es hier, απ' ου„ρανων εκ θρονων βασιλειων, αποτομος „πολεμιϛης, εις μεσον της ολεθριας ἡλα„το γης, ξιφος οξυ την ανυποκριτον επι„ταγην σȣ φερων, και ϛας επληρωσε τα „παντα θανατου". Und hieraus schließt nun Schöttgen, der ohnehin überall den Meßias findet, die Folgerung, daß die Juden demselben Allmacht zugeschrieben haben. Aber nicht davon zu reden **) daß es vielleicht bloße Personificirung der göttlichen Kraft seyn könnte, was in jener Stelle vom λογος gesagt wird; kann denn nicht

*) In seinen *Hor. Hebr. et Talmud.* T. II. p. 371.

**) Vergl. z. B. Sprüchw. Kap. VIII. Syr. Kap. XXIV.

nicht dieser Ausdruck durch eine Art von Metonymie auch einen **Boten** Gottes überhaupt, einen *) **Engel** bezeichnen? Und darf man wohl in einer Stelle, die ganz dichterische Darstellung ist, über das Wort παντοδυναμος subtilisiren, und den philosophischen Begriff von Allmacht darinn suchen? Hat man also wohl hier mehr nöthig, an den Meßias zu denken, als 1 Chron. XXI. 15. wo ein מלאך יהוה als Vollzieher einer göttlichen Strafe vorgestellt wird? Aber gesetzt auch, was sich nur bittweise annehmen, aber durchaus nicht wahrscheinlich machen läßt, der Jüdische Schriftsteller habe würklich unter jenem λογος den **Meßias** verstanden, und zugleich den Ausdruck παντοδυναμος im strengen philosophischen Sinn genommen; folgt denn daraus, daß auch die **Palästinensischen Juden zu Christi Zeiten** dieselbe Idee gehabt haben? Konnt' es denn nicht bloße Privatmeinung seyn, die nur in seinem oder doch nur in wenigen Jüdischen Köpfen ihre Existenz hatte?

Die.

*) Daß dies Philonischer Sprachgebrauch sey, werde ich im folgenden zu zeigen Gelegenheit haben.

Diese letztere Bemerkung würde auch schon allein hinreichend seyn, alle aus der Alexandrinischen Version hergenommene Beweise zu entkräften, wenn sich auch würklich Stellen in derselben fänden, aus denen man den ganz sichern Schluß machen könnte, daß der Uebersetzer sich in dem Messias den Sohn Gottes im erhabensten Sinn, und den Genossen göttlicher Würde gedacht habe. Aber selbst dies scheint mir eine sehr willkührliche und nur bittweise angenommene Voraussetzung zu seyn. Nicht davon zu reden, daß es immer noch schwer zu entscheiden ist, ob diese oder jene Stelle unserer Alexandrinischen Version auch schon in der ältern antehexaplarischen gestanden habe; so giebt es, so viel mir bekannt ist, auch unter denen Stellen, die man gewöhnlich für antehexaplarisch hält, keine, aus der sich strenge erweisen ließe, daß der Uebersezzer sich den Meßias so, wie einige spätere Juden, vorgestellt habe. Zur Probe will ich nur die einzige Ps. 110, 3. anführen, auf die sich der Verfasser der Abhandlung über die Jüdische Theologie in den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion (V. Heft,

S. 49.) beruft. Die Worte der LXX heißen so: εκ γαστρος προ εωσφορου εγεννησα σε; und darinn glaubt denn nun jener Verfasser einen Beweis zu finden, daß der **Metatron**, von dem die Kabbalisten so viel reden — der älteste und höchste aller Engel — der **Meßias** sey. Man könnte vielleicht gegen diesen Schluß schon dies einwenden, daß die Uebersetzung von εγεννησα, die der V. voraussetzt, nicht die einzigmögliche sey — daß εγεννησα auch in dem Verstande genommen werden könne: Ich habe dich zu meinem Sohn d. h. zum **König bestimmt.** Doch diese Interpretation mag immerhin zu künstlich seyn, um sie in die Seele des alexandrinischen Dollmetschers zu lügen. Aber sollte denn wohl nicht der Fall gedenkbar seyn, daß der griechische Uebersetzer bey den Worten: εκ γαστρος εγεννησα σε eigentlich gar Nichts, oder eben so wenig gedacht habe, als mancher Schulknabe, der Wort für Wort das Hebräische ins Lateinische oder Deutsche überträgt. Bey manchen andern Stellen der Alexandrinischen und anderer alten Versionen ist man doch würklich beynahe genöthigt, diesen Fall anzunehmen. Und warum sollt' es denn bey ei-

ner so dunklen Stelle, als die Ps. 110, 3. im Hebräischen Text ist, so ganz unwahrscheinlich seyn, daß der Alexandrinische Uebersetzer, ohne an die **Sache** zu denken, blos die **Worte** übersetzt habe, um Nichts unübersetzt zu lassen, was er in seinem Hebräischen Codex fand.

In dem **Neuen Testament** selbst findet sich keine einzige Stelle, die uns zu der Vermuthung berechtigt, daß die Palästinensischen Juden, oder auch nur die Gelehrten unter denselben zu Christi Zeiten ihrem Messias göttliche Würde und Antheil an der Weltschöpfung zugeschrieben haben. Dies ist freylich aus einigen Stellen der Evangelischen Geschichte sichtbar deutlich, daß mehrere oder alle Palästinenser in der Person des Meßias einen ausgezeichnet großen *) Wunderthäter, und einen Menschen erwartet haben, der den Propheten Elias **) zum Vorbo-

*) Joh. VII, 31.

**) Matth. XVII, 10. ff. XI, 14. vergl. *Iustin. Mart. Oper.* Colon. 1686. p. 268. wo Justin den Juden Tryphon sagen läßt: "παντες ημεις τον Χριστον ανθρωπον εξ ανθρω„πων προσδοκωμεν γενεσθαι, και τον Ηλι-

boten und Herold seiner Ankunft haben — der einige Zeit vor seiner Offenbarung, den Menschen oder doch den Juden ganz unbekannt, im Verborgenen sich aufhalten *), aber dann mit Einemmahl hervortreten, und ein durch keine Leiden **) und durch keinen Tod unterbrochenes Leben ***), voll Freude und Herrlichkeit, führen werde. Aber welcher Sprung würde es nicht seyn, daraus

„αν χρισαι αὐτον ελθοντα.“ Weiter entwickelt findet man diese Idee in Herrn M. Paulus exegetisch-kritischen Abhandlungen. Tüb. 1784. S. 36. ff.

*) Joh. VII, 27. vergl. *Iust. Mart. Oper.* (Colon. 1686.) p. 226. und Esr. IV. C. XIII, 52.

**) Luc. XXIV, 20. f. XVIII, 34. vergl. *Iust. Mart. Op.* (von der angef. Ausgabe) S. 249. wo der Jude Tryphon sagt: „Ἡμας αι γραφαι ενδοξον και μεγαν ἀναμενειν τον παρα τȣ παλαιȣ των ημερων ως υιον ανθρωπȣ παραλαμβανοντα την αιωνιον βασιλειαν, αναγκαζȣσιν· Οὑτος δε ὁ ὑμετερος λεγομενος χρισος ατιμος και ἀδοξος γεγονεν, ως καὶ τη εσχατη καταρᾳ τῃ εν τῳ νομῳ τȣ Θεȣ περιπεσειν· εςαυρωθη γαρ.“

***) Joh. XII, 34.

aus schließen zu wollen, daß sich die Juden den Meßias auch als Gott im höhern Sinn gedacht haben? Selbst die unter ihnen so geläufige Benennung **Sohn Gottes**, die sie mit dem Namen **Meßias** *) verwechselten, kann keinen Beweis davon abgeben. Denn wer weiß nicht, daß es schon in den ältesten Jüdischen Sprachgebrauch verwebt war, ihre Obrigkeiten und Könige **) Gottessöhne

*) Matth. XXVI, 63. (vergl. Luc. XXII, 67.) Joh. XI, 27. I, 50. Marc. XV, 22. Matth. XVI, 16. (vergl. Marc. VIII, 29. Luc. XI, 20.) Vielleicht liegt der Grund, warum χριστος und υιος Θεȣ so oft zusammengesezt werden, darinn, daß jenes der neuere, dieses der ältere — jenes der unter den gelehrtern gewöhnlichere, dieses, der unter dem Volk, unter dem sich immer alte Benennungen am längsten erhalten, noch gangbare Name des Königs und Retters war, den die Juden erwarteten.

**) Z. B. Ps. LXXII, 6. (vergl. Exod. XXII, 27. XXI, 6. und Joh. X, 34.) Ps. LXXXIX, 28. So erklärt Ephraem der Syrer (freylich sonderbar genug) auch das בְּנֵי אֱלֹהִים Gen. VI, 4. in seinem Kommentar über die Genesis Kap. V. Denn er übersetzt es durch [illegible] (S.

 Eph-

söhne zu nennen? Und was war wohl natürlicher, als daß sie mit diesem Titel in einem ganz vorzüglichen Sinn den beehrten *), den sie sich als den grösten außerordentlichsten der weltlichen Monarchen **) vorstellten?

Aus

Ephraem Syri opera omnia. T. I. Romae 1737 S. 49.). Schicklicher ist es vielleicht, noch diese Bedeutung auf das אלהים Ps. XXXVI, 8. anzuwenden, und unter dem Ausdruck אלהים ובני אדם (vergl. Ps. XLIX, 3. Es. II, 9.) Menschen von allen Ständen — alle Menschen ohne Unterschied — zu verstehen.

*) vergl. Herrn D. Koppe's *Nov. Test. Gr.* Vol. I. p. 91. f.

**) Es braucht wohl kaum erwiesen zu werden, daß sich auch aus Joh. IX, 38. und Matth. XXVI, 65. durchaus keine höhere Bedeutung des Ausdrucks υιος Θεου folgern läßt. In der erstern Stelle war das προσκυνειν offenbar eine Ehrenbezeugung, die keinen höhern Begriff von υιος Θεου voraussetzte. Und in der letztern Stelle bezieht sich das εβλασφημησε wahrscheinlich auf das καθημενον εκ δεξιων της δυναμεως. Selbst das Wort πλην, das Jesus v. 64. gebraucht, scheint zu beweisen, daß er noch mehr

Aus dem Neuen Testament ist es also wohl durchaus nicht erweislich, daß die Juden, unter denen Jesus lebte, dem Messias göttliche Würde zugeschrieben haben. Aber nöthigen uns nicht vielleicht andere Zeugnisse — Zeugnisse von Schriftstellern, die entweder in demselbigen Zeitalter oder etwas später lebten, diese Idee in die Seele der Juden zu legen? Leitet nicht vielleicht **Philo**, leiten nicht die Verfasser der **Targumim** und andere Schriftsteller auf den Schluß hin, daß sich die Juden ihren Messias ungefähr so, wie **Johannes** seinen **Logos**, gedacht haben?

Es ist würklich unleugbar, daß **Philo** mehr als einmahl von einem λογος spricht, und daß er diesen als πρωτογονος Θεȣ υιος, als δημιȣργος u. s. w. beschreibt, So sagt er z. B. L. II. *) *περι μοναρχιας*: "Λογος εςιν εικων Θεȣ, δι' ȣ συμπας „ο κοσμος εδημιȣργειτο." So nennt er (Vol.

mehr von sich behaupten wollte, als in dem Begriff lag, den der Hohepriester mit υιος Θεου verband.

*) S. *Philonis Iudaei opera ed. Thom. Mangey*. 1742. Vol. II. p. 225.

(Vol. I. der angef. Ausgabe S. 162. περι των χερουβιμ) den λογος Θεου das οργανον, δι' ου ο κοσμος κατεσκευασθη, und S. 145. den κυβερνητης του παντος. Aber ist wohl **Philo's** Logos ein für sich bestehendes Wesen, oder nur ein personificirtes Abstraktum — irgend ein Attribut, eine Idee der Gottheit u. s. w.? Diese Frage ist um so schwieriger, da **Philo** selbst jetzt den einen, und jetzt den andern Begriff mit λογος zu verbinden scheint.

So ist es z. B. unverkennbar, daß er **keine Substanz**, sondern etwas den **Platonischen Ideen** *) ähnliches dadurch versteht, wenn er (S. 5. Vol. I. der angeführten Ausgabe in der Abh. περι της Μωσεως κοσμοποιιας) sagt: "Ει τις εθελησειε γυμνοτεροις χρησασθαι τοις ονομασιν, ουδεν αν ετερον ειποι τον νοητον ειναι κοσμον, η Θεου λογον ηδη κοσμοποιουν-

„ου-

*) Vergl. Herrn Prof. Meiners Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. II. B. Lemgo 1782. S. 801. ff.

„ὄντος. Οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν „τι ἐστιν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λο„γισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ „νοητῇ κτίζειν διανοουμένου.“ Und in manchen andern Stellen gestattet es wenigstens der Zusammenhang für λογος ein personificirtes Abstraktum — eine personificirte Eigenschaft oder Würkung Gottes zu setzen. Aber wenn er in noch andern Stellen den λογος Θεου als den πρωτογονος υιος beschreibt: ος την επιμελειαν της ιερας αγελης (der Welt), οια τις μεγαλου βασιλεως υπαρχος, διαδεξεται, (Vol. I. S. 308. im Trakt. περι γεωργιας); wenn er ihn den *) Αρχαγγελος nennt, ῳ δωρεαν εξαιρετον εδωκεν ο τα ολα γεννησας πατηρ, ινα μεθοριος στας το γενομενον διακρινῃ του πεποιηκοτος, wenn er ihn als den πρεσβευ-

*) Die Engel, die selbst auch bey Philo λογοι heißen (z. B. Vol. I. S. 409. im Tr. περι συγχυσεως διαλεκτων, und S. 463. in der Abh. περι αποικιας), waren doch wohl nach seiner, so wie nach der übrigen Juden Meinung für sich bestehende Wesen.

σβευτης τȣ ηγεμονος προς το υπηκοον schildert (Vol. I. S. 501. in der Abh περι τȣ τις ο των θειων πραγματων κληρονομος): *) so kann man sich, ohne eine sehr unnatürliche Erklärung anzunehmen, nicht wohl überreden, daß λογος ein bloßes personificirtes Abstraktum sey. Ich wage es nicht, über die Vereinigung dieser scheinbaren Widersprüche in dem System eines Mannes zu entscheiden, in dessen Kopf so manche eigene Ideen — in dessen Kopf Jüdische und Griechische Philosophie zusammen wohnten. Aber die Vermuthung ist mir nicht unwahrscheinlich daß Philo mit dem Ausdruck λογος Θεȣ das einemahl diesen, das anderemahl einen andern Begriff verknüpft, — daß er

*) Man kann zu diesen Stellen auch die rechnen, wo Philo sagt, daß Gen. XXXI, 13. unter dem ο Θεος (mit dem Artickel) der höchste Gott, und unter Θεος (ohne Artickel) der πρεσβυτατος Θεȣ λογος verstanden werde. (S. Vol. I. der angef. Ausg. S. 655. in der Abh. περι τȣ θεοπεμπτȣς ονειρȣς). Vergl. Euseb P. VII, 13. wo aus T. I. Philonis quaest. et solut. eine Stelle angeführt wird, wo Philo den λογος als den δευτερος Θεος beschreibt.

er sich in der einen Stelle unter demselben ein bloßes Attribut oder irgend eine innere Würkung der Gottheit, und in der andern ein außer Gott existirendes und für sich bestehendes Wesen — eine Art von äußerlichem Abdruck des zur Gottheit selbst gehörenden λογος, des in der Gottheit selbst existirenden Urbilds gedacht habe. Diese Vermuthung wird durch eine Stelle bey Philo selbst bestätigt, wo er über Genes. XV, 10. auf diese Art allegorisirt: Τα ορνεα ȣ διειλεν· Ορνεα καλων „τȣς πτηνους και μετεωροπολειν πεφυκο„τας δυο λογους, ενα μεν αρχε„τυπον υπερ ημας, ετερον δε μι„μημα, τον καθ' ημας υπαρχον„τα. Καλει δε Μωυσης τον μεν „υπερ υμας εικονα Θεȣ, τον δε „καθ' ημας της εικονος εκμαγει„ον." (Vol. I. S. 505. in der Abh. Τις ο των θειων πραγματων κληρονομος). — Doch sey es wie es sey; so läßt sich wenigstens von Philo's Meinung nicht auf die Idee aller Griechischen, viel weniger der Palästinensischen Juden schließen. Es ist entschieden gewiß, daß Philo in seinen Schriften

ten manche Privatmeinungen *) eingemischt hat, die von andern Juden und vorzüglich von Palästinensischen nicht angenommen wurden. Könnte also nicht auch die Idee, die er vom Logos hat, zu dieser Klasse gehören? Und wird diese Möglichkeit nicht selbst zur Wahrscheinlichkeit, wenn man das in Betrachtung zieht, was **Origenes** (contra Cels. II.) sagt: "Εγω δε και πολλοις Ιȣ-
„δαιοις και σοφοις γε επαγγελλομενοις
„ειναι συμβαλων, ȣδενος ακηκοα επαι-
„νουντος το λογον ειναι τον υιον
„του Θεȣ."

Es bleibt also nur noch die Frage übrig: Ist es nicht aus später lebenden Schriftstellern — ist es nicht aus den **Targumim** aus **Rabbinischen** Schriften, oder aus **Kirchenvätern** erweisbar, daß die Juden zu Christi Zeiten sich den Meßias als Gott in irgend einem höhern Sinn — daß sie sich ihn als Weltschöpfer gedacht haben?

Daß die **Targumim** wirklich zu den nach Christi Zeiten verfertigten Schriften gehö-

*) Ein Beyspiel davon führt Herr D. Storr in seiner *Dissert. de sensu historico. Tub.* 1778. S. 34. ff. an.

hören, läßt sich äußerst wahrscheinlich machen *).

Aber will man auch je mit den ältern Kritikern das Alter derselben noch weiter hinaufrücken, so läßt sich doch darinn durchaus keine sichere Spur von einem höhern Begriff der Juden von der Würde des Meßias finden. Aus dem Ausdruck מימרא דיי allein betrachtet läßt sich ohnehin nicht schließen, daß die Chaldäischen Paraphrasten irgend ein zweytes göttliches Subjekt — einen Johanneischen Logos — angenommen haben. Denn מימרא **) wird auch andern Worten öfters pleonastisch ***) vorangesetzt, so wie im Hebräischen manchmal את, יש

דבר,

*) S. Herrn Hofr. Eichhorns Einleitung in das A. T. I. Th. S. 387. ff.

**) Vergl. *Buxtorfii Lex. Chald. Talmud. et Rabbin.* und *Schoettgen. Hor. Hebr. et Talmud.* T. II. p. 5.

***) Ein sehr nahe mit diesem verwandter Pleonasmus ist die bey den Syrern und Chaldäern gewöhnliche Voransetzung des Pronomen, die auch im Hebräischen bisweilen vorkommt. Vergl. Hrn. D. Storrs *Obseruat. ad analogiam et syntaxin Hebr.* Tub. 1779. p. 266. und 434 f.

דבר, blos zur Ausfüllung der Rede dient. Und in einigen Stellen kann מימרא דיי auch das heißen *), was der Hebräer (z. B. Ps. XXXIII, 6.) durch דבר יהוה ausdrückt. Aber berechtigt uns nicht vielleicht der Zusammenhang in dieser oder jener Stelle der Targumim zu dem Gedanken, daß unter מימרא דיי irgend ein zweytes göttliches Subjekt, oder der Meßias verstanden werde? Der Verfasser der kritischen Geschichte des Chiliasmus und Schöttgen berufen sich wirklich auf ein Paar Stellen, die ihnen in dieser Hinsicht ganz entscheidend zu seyn scheinen. Ob sie es würklich sind, wird eine nähere Betrachtung derselben zeigen. Schöttgen führt **) als den einleuch-

*) So kann man מימרא z. B. in der Targumischen Uebersetzung von Hos. I, 7. nehmen. Die Folgerung ist also wohl nicht ganz richtig, die der Verfasser der oben angeführten Abhandlung über die Jüdische Theologie (in den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion V. Heft, S. 26.) aus dieser Stelle zieht.

**) In seinen *Hor. Hebr. et Talmud.* T. II. p. 5.

leuchtendsten Beweis Onkelos's Uebersezzung von Num. XXIII, 21. an, die so heißt:

"מימרא דיי אלההון
„בסעדהון ושכינת מלכהון
„ביניהון:"

Aber ist es denn nicht blos bittweise angenommene Voraussetzung, daß שכינה hier den Meßias bezeichne *)? Und gesetzt auch, dies wäre würklich der Fall; läßt sich denn wohl daraus die ganz sichere Folgerung ziehen, daß der Paraphraste, und daß mehrere Juden mit ihm sich den Meßias als מימרא דיי vorgestellt haben? Ist es denn erweisbar allgemeines **) Grundgesetz, daß in dichterischen Stellen das Subiekt des ersten und des zweyten Hemistichiums Eine und eben dieselbige Idee sind? Und giebt es nicht würklich Fälle, wo ganz offenbar der Parallelismus der Glieder nicht so weit ausgedehnt wer=

*) Vergl. Buxtorfs *Lex. Chald. Talmud. et Rabbin.* bey dem Wort שכינה.

**) Es für allgemeines Gesetz erklären, heißt offenbar den fehlerhaften Schluß *a particulari ad vniuersale* machen.

werden kann? Diese Bemerkung läßt sich auch auf den Grund anwenden, den Schöttgen in der sogenannten Jonathanischen Paraphrase derselbigen Stelle für seine Meinung zu finden glaubt — läßt sich um so eher darauf anwenden, weil würklich in dieser Uebersetzung die Prädikate in beyden Hemistichien etwas mehr verschieden sind, als in der Onkelosischen. Denn bey Pseudo-Jonathan lautet das zweyte Hemistich so:

ויבבות מלכא משיחא
מיבבא ביניהון:

Beweisender würde die Chaldäische Paraphrase von Ps. CX, 1. seyn, auf die sich der Verfasser der kritischen Geschichte des Chiliasmus (I Th. S. 215.) stützt, wenn die deutsche Uebersetzung, die dieser liefert, würklich dem Original entspräche. Denn der Verfasser läßt den Chaldäer sagen *): "Der

*) Auch der Verfasser der Abhandlung über die Jüdische Theologie (in den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, V. Heft, S. 26.) nimmt diese Uebersetzung an, und gebraucht

"Der Herr hat zu seinem Wort gesprochen, u. s. w." Aber die beyden Chaldäischen Paraphrasen, die in der Londner Polyglotte bey dieser Stelle vorkommen, widersprechen ganz dieser Uebersetzung, und überhaupt der Idee vom Meßias. Denn in beyden steht:

"אמר יי (*) במימריה"

nicht למימריה; und beyde erklären auch die folgenden Worte so, daß man nicht wohl den Meßias hinein zwingen kann, ohne sich eine Philonische Allegorie zu erlauben. Denn die eine setzt hinzu:

"לשואה יתי רבון על־כל־ישראל
ברם אמר לי תוב ואורך לשאול
דמן"

braucht sie als Beweis, daß die Juden nach der Babylonischen Gefangenschaft unter dem Wort des Herrn einen von dem unsichtbaren Gott verschiedenen sichtbaren Gott sich gedacht haben.

*) Vermuthlich heißt es: in seinem Wort. — Ein paraphrastischer Zusatz, der bey dem Chaldäer nicht unerwartet seyn kann. Denn für Uebersetzung des לארני kann man es doch nicht wohl halten.

„דמן שבטא עד די מות ובתר כן
„אשוא נעלי דבבך כביש לרגלך:“

Und wer kann wohl irgend einen andern als David durch den Mann verstehen, den Jehova nach dieser Paraphrase auf die Herrschaft von ganz Israel und auf die Unterwerfung aller seiner Feinde nur so lange warten heißt, **bis Saul sterben werde.** Derselbige Sinn scheint auch in den Worten der zwoten Paraphrase zu liegen: *)

„למתן לי רבנותא חלף דיתבית
„לאולפן אוריתא דימיני אורך
„עד דאשוי בעל דבבך
„כביש לרגלך:“

So wenig scheint es dem Verfasser des einen und des andern Targumischen Fragments eingefallen zu seyn, den Meßias oder einen **Johanneischen Logos** in dem Psalme zu suchen **).

Aber

*) Unter diesem בעל דבבא kann wohl am schicklichsten Saul, der in der ersten Paraphrase ausdrücklich genannt wird, verstanden werden.

**) Setzt man den Targum in die Zeiten, in die er höchst wahrscheinlich würklich gesetzt wer-

Aber vielleicht läßt sich dieses Subjekt in irgend einer andern mir unbekannten Chaldäischen Uebersezzung desselbigen Psalmen, die vielleicht der Verf. der kritischen Geschichte des Chiliasmus vor sich gehabt hat, oder in irgend einer andern Stelle der Targumim finden. Auch dieses angenommen — angenommen, daß die Stelle würklich in einem schon vor Christi Geburt gemachten Targum stehe; so bleibt denn doch immer noch der Zweifel übrig, ob es nicht Interpolation

werden muß; so läßt sich freylich immerhin aus der Vergleichung mit andern Jüdischen Schriftstellern vermuthen, daß auch der Chaldäische Paraphraste die Idee von irgend einem zweyten Gott gehabt, und daß er sich diesen vielleicht in der Person des Messias gedacht habe. Aber eine richtige Folgerung ist es doch immer nicht, wenn man dies blos aus den angeführten Stellen an sich betrachtet schließt. Und erweislich falsch ist es, daß die Verfasser der Chaldäischen Paraphrasen von Ps. CX, 1. die sich in der Waltonischen Polyglotte finden, jenen Psalm en auf den Meßias gedeutet haben.

lation *) von einem später lebenden Christen oder Juden sey. Denn dies ist freylich unleugbar, daß sich bey später lebenden Juden einige ziemlich zuverläßige Spuren eines höhern Begriffs von der Person des Meßias finden. So wird z. B. im Buch Sohar Genes. **) die Schöpfung dem zugeschrieben, דאיהו זוהר קדמאה לשאר נהורין. So wird in demselbigen Buch der ***) Meßias als תחלת בריותיו של מקום beschrieben; und nach dem Buch Midrasch Mischle, (Kap. XIX, 21.) hat der Rabbi Huna selbst den Namen Jehova

*) Vergl. Herrn Hofr. Eichhorns Einl. ins Alte Test. I. Th. S. 393. — Wäre z. B. das Jonathanische Targum über den Pentateuch, würklich schon vor Christi Geburt gemacht worden; so könnte denn doch das Wort משיחא in der Stelle Numer. XXIII, 21. bloße Interpolation — bloße Glosse seyn, die zuerst an den Rand gesetzt, und dann in den Text eingerückt würde.

**) S. Schöttgen's *Hor. Hebr. et Talmud.* T. II. S. 374.

***) S. Schöttgen's *Hor. Hebr.* T. II. S. 370.

hova *) unter die acht Namen, die der Meßias führe, gerechnet.

An diese Zeugnisse schließen sich auch Stellen aus den **Kirchenvätern** an, von denen ich nur Eine, die mir in Hinsicht auf das Zeitalter des Verfassers vorzüglich bemerkenswerth scheint, auszeichnen will. Es ist die Stelle aus **Justins Dialogen mit dem Juden Tryphon**, wo **) der erstere von den Juden sagt: "Ας αν λεγωμεν
„αυτοις γραφας, αι διαρρηδην τον χρι-
„στον και παθητον και προσκυνητον και
„Θεον αποδεικνυουσι, ταυτας εις χριστον
„μεν ειρησθαι αναγκαζομενοι συντιθενται,
„τουτον δε μη ειναι τον χριστον τολμωσι λε-
„γειν, ελευσεσθαι δε και παθειν και βα-
„σιλευσαι και προσκυνητον γενεσθαι
„Θεον ομολογουσι."

Es

*) Vermuthlich war dies Anwendung der Stelle Jerem. XXIII, 6. auf den Meßias. Denn die beyden Namen יְהוָה und צִדְקֵנוּ folgen in dem Verzeichniß unmittelbar auf einander. (S. Schöttgens *Hor.* T. II. S. 4.)

**) S. *Iustin. Mart. Opera. Colon.* 1686. p. 294.

Es ist also wohl *) nicht zu zweifeln, daß es schon im zweyten Jahrhundert Juden gegeben habe, die sich in irgend einem höhern Sinn den Meßias als **Gott** und als **Gegenstand einer Art von göttlicher Verehrung** dachten.

Aber läßt sich wohl von den Meinungen dieser spätern Juden auch auf die Meinung derer, die zu Christi Zeiten lebten**), zurück schliessen? Konnte nicht die Verbreitung des Christenthums selbst Veranlassung für einige Juden seyn, ihre Begriffe von dem Meßias, den sie erwarteten, höher zu spannen? Konnte nicht den einen vielleicht würkliche Annäherung zum Christenthum ***), und den andern

*) Justin war selbst durch seinen Geburtsort in Stand gesetzt, mit Juden bekannt zu werden.

**) Daß dieser Schluß selbst dann nicht gelte, wenn die spätern Jüdischen Schriftsteller sich auf ältere Ueberlieferungen berufen, erhellt aus der Unzuverläßigkeit der Jüdischen Erzählungen überhaupt, vergl. Hrn. Dokt. Storrs Diss. *de sensu histor.* S. 29. f.

***) Es ist wohl eine äußerst willkührliche und auffallend unrichtige Behauptung, die Priest-

dern Begierde, seine mißvergnügten Glaubensgenossen vom Christenthum abzuhalten, dazu bestimmen, den Jüdischen Meßias eben so hoch zu setzen, als die Christen ihren Jesus von Nazaret setzten *)? Und wie viel konnte nicht zur Entstehung und Verbreitung dieses höhern Begriffs die **Zerstörung Jerusalems** und besonders die zwote unter **Hadrian** beytragen, da sie auf der einen Seite die Erwartung eines **irrdischen Eroberers** so unwahrscheinlich, und auf der andern eine **größere Vermengung der Juden mit andern Nationen** nothwendig machte? — Selbst dies ist nicht sehr schwer zu erklären, **wie** die Juden diese neue Idee mit ihren wesentlichen Religionsleh-

Priestley (in seinen *Letters to Dr. Horsley in answer to his animadversions on the history of the corruptions of Christianity &c* Johnson 1783.) aufstellt, daß alle Jüdische Christen und mit diesen auch die meisten andern Jesum für einen bloßen **Menschen** und für **Josephs** und **Mariens** natürlichen Sohn gehalten haben.

*) Die Geschichte zeigt, daß auf eine ähnliche Art das Judenthum auf das Christenthum gewürkt habe.

lehren in Harmonie gebracht haben. Im alten Testament boten sich ihnen Stellen *) genug dar, in denen sie so gut als die Kirchenväter die göttliche Hoheit des Meßias finden konnten: und ihre Begriffe von der Einheit Gottes konnten wohl besonders in dem Fall nichts bey ihrer neuen Vorstellung leiden wenn sie sich entweder den Meßias als den erhabensten der Engel (wie **Philo** z. B.) oder in dem Meßias eine Art von **Schechina** **) dachten.

Vielleicht hat sich diese Idee bey den Juden in **chronologischer** und **geographischer** Hinsicht, so gebildet. **Zuerst** wurde aus der Orientalischen Philosophie in die Theologie der **Griechischen** Juden der Gedanke übergetragen, daß es ein sehr erhabenes Wesen gebe, das zuerst aus Gott emanirt sey, und das Jehova zum Schöpfer der Welt und zum Genossen der Weltregierung gemacht habe. Aber dieses Wesen dachte man

sich

*) Vergl. Schöttgens *Hor.* T. II. pag. 61. ff.

**) Daß würklich einige Juden diese Idee gehabt haben, erhellt aus Schöttgens *Hor. Hebr.* T. II. p. 6. 7.

sich eine zeitlang noch als verschieden vom Meßias. In der Folge machte man aus beyden Eines; und diese griechisch-jüdische Idee gieng nach der Zerstörung Jerusalems auch zu den Palästinensern (oder eigentlich zu den aus Palästina ausgewanderten Juden) über. Der irdische Eroberer, den sich diese vorher in der Person ihres Meßias gedacht hatten, verwandelte sich in einen himmlischen Eroberer; und um diesem eine recht ausgezeichnete Würde zu geben, und um die Erwartung von ihm desto höher zu spannen, machte man ihn zu dem δευτερος Θεος, den die griechisch-jüdische Theologie annahm, und wandte alles auf ihn an, was man je im A. T. auf einen δευτερος Θεος deuten konnte.

Erweislich ist es also schlechterdings nicht, daß die Juden, unter denen Christus lebte, dem Meßias den Karakter des Weltschöpfers zugeeignet haben. Aber selbst das Gegentheil davon läßt sich sehr wahrscheinlich machen.

Schon der Umstand, daß nach der Babylonischen Gefangenschaft erst unter den Juden durch bessere Benutzung und durch grössern Umlauf ihrer eigenen religiösen Bücher,

durch den Umgang mit den Persern und durch andere Umstände die Idee von der Einheit des Weltschöpfers festgesetzt wurde — Schon dies läßt uns vermuthen, daß unter dieser Nation, die ohnehin immer so langsame Fortschritte in der Kultur machte, nicht so bald nach jenem Exilium — nicht ohne neue besondere Veranlassung — die Idee von einem doppelten Weltschöpfer oder von einer transcendentischen Einheit Gottes sich gebildet habe. Und verbinden wir damit noch das **Neue Testament**; so können wir kaum noch zweifeln, daß die Palästinenser zu Christi Zeiten keine Idee von einer solchen Würde des Meßias, als die Apostel Jesu beylegen, gehabt haben. Selbst die gelehrtern unter denselben verstummen, wenn ihnen Jesus (Matth. XXII, 43.) die Frage vorlegt, **wie David wohl den Meßias seinen Herrn heißen könne, der doch Sohn Davids sey** *)? Und wie leicht wäre nicht für

*) Ohne Zweifel erklärten sie den Psalmen vom **Meßias** — Dies scheint Jesus selbst vorauszusetzen. Aber die Stelle in demselben, die ihrem damaligen Ideensystem nicht angemessen war, oder kein besonderes Interesse für sie hatte, übersahen sie wahrscheinlich

für sie Beantwortung dieser Frage gewesen, wenn sie sich den Meßias nicht blos als Mensch, sondern zugleich als Genossen der Weltschöpfung und der ganzen Regierung Gottes — wenn sie sich ihn auch nur, wie Philo seinen λογος, seinen δευτερος Θεος, gedacht hätten *)?

Die Juden, die Christus lehrte, hatten also höchstwahrscheinlich die Idee noch gar nicht, daß es einen Genossen der Weltschöpfung gebe, und daß dieser der Meßias sey. Aber eben daraus ist wohl auch dies zum Theil erklärbar, daß sich Jesus den Juden nie unter dem Karakter des Weltschöpfers angekündigt hat. Selbst manche der bessergesinnten Juden würden wahrscheinlich von der Annahme der Lehre Jesu abgehalten oder im Glauben an dieselbe ganz irre gemacht worden seyn, wenn mit den ersten Elementen der neuen Religion eine Lehre verwebt worden wäre, die sie

scheinlich ganz, weil sie es übersehen wollten. Vergl. Herrn Ritters Michaelis kritisches Kollegium über die drey wichtigsten Psalmen von Christo. Frankfurt und Göttingen 1759. S. 471. f.

*) Auf diesen Schluß scheint auch die Stelle Joh. X, 33. hinzuführen.

sie schlechterdings noch nicht mit ihrer Idee von der Einheit Gottes zu vereinigen im Stande waren. Aber wenn Jesus sie allmählig mit dem Gedanken vertraut machte, daß er — und in seiner Person der Meßias — der Gottheit ausgezeichnet ähnlich und mit derselben aufs innigste verbunden sey, wenn er mit unter auch einen Wink davon gab, daß er schon vor seiner Geburt aus Maria bey Gott existirt habe; so konnt' es doch wohl nicht mehr so befremdend für sie seyn, von den Aposteln zu hören, daß Christus schon vor der Schöpfung Antheil an Gottes Herrlichkeit gehabt, und daß durch ihn der Vater die Welt erschaffen habe — konnte um so weniger befremdend für sie seyn, da die Entwicklung der **Geschichte** Jesu mit der Entwicklung der **Lehre von seiner Person** in einem so genauen Verhältniß stund — da nach dem Tode Jesu auch durch die auffallendsten **Thatsachen** seine Würde und Hoheit in ein weit helleres Licht *), als vorher, gesetzt wurde.

*) Vergl. Joh. XIV, 14. XVI, 14.

VII.
Etwas
über den
Begriff von Subtraktion
in Beziehung
auf die
Buchstabenrechnung.

Es ist wohl einer von den ersten Anstößen, die man in der Rechnung mit entgegengesezten Grössen und in der Buchstabenrechnung antrift, daß der Begriff von Subtraktion, so wie man sich ihn in der Zahlenrechnung gebildet hat, auf jenen nicht ganz anwendbar ist. Schon die Subtraktion einer grössern Grösse von einer kleinern, die in der Buchstabenrechnung so häufig vorkömmt, enthält einen offenbaren Widerspruch, wenn man sich unter Subtraktion überhaupt die Untersuchung der Frage denkt: Um wie viel ist die zuvermindernde Grösze grösser, als die zu subtrahirende: Dieser Widerspruch kann nun freilich dadurch ganz gehoben werden, daß man

man den Begriff von Subtraktien etwas allgemeiner so bestimmt: **Subtrahiren heißt finden, um wie viel Einheiten zwo Größen verschieden sind.** Aber selbst diese Erklärung ist dann nicht ganz genugthuend, wenn bey der Subtraktion auch zugleich auf das **Zeichen** der Größen Rücksicht genommen wird. Selbst durch diese Erklärung wird nicht ganz deutlich gemacht, was man sich eigentlich bey der Subtraktion einer **positiven** Größe von einer **negativen**, oder einer **negativen** von einer **positiven** zu denken habe. Mir scheint die leztere und die erstere Schwierigkeit zugleich wegzufallen, wenn man diese Erklärung von **Subtraktion** überhaupt annimmt: **Subtrahiren heißt untersuchen, was zu einer von zwo Größen — was zu der zu subtrahirenden Größe — hinzugesezt (addirt) werden müsse, um sie der andern gleich zu machen?** Daß dieser Karakter der Subtraktion selbst aus der Erklärung, die man gewöhnlich in der Zahlenrechnung davon giebt, nothwendig fließe, brauch' ich wohl nicht zu erweisen. Ich will also nur dies zu zeigen suchen, daß jene Definition auf alle die Fälle, die in der Rechnung mit entgegengesezten Größen und in der

Buch=

Buchstabenrechnung vorkommen können, würklich anwendbar sey, und daß eben daraus auch die bekannte Regel der Subtraktion entgegengesezter Größen fließe; man darf nur das Entgegengesezte einer Größe zu der andern addiren, um jene von dieser zu subtrahiren.

Man nenne die zu vermindernde Größe m, die zu subtrahirende ſ: so lassen sich folgende Fälle bey der Subtraktion denken. Entweder ist m > ſ, oder m < ſ, oder m = ſ: Und in allen diesen Fällen entweder m und ſ positiv, oder m und ſ negativ, oder nur eine von beyden Größen positiv oder die andere negativ.

Der leichteste Fall ist ohne Zweifel der, wenn beyde Größen positiv sind, *) und wenn zugleich m > ſ oder m = ſ ist. In dem lezten Fall versteht es sich von selbst, daß man zu + ſ Nichts hinzuzusetzen braucht, um es = + m zu machen; daß also der Rest = O ist. In dem ersten Fall ist ſ um m — ſ kleiner als m und + ſ + (m — ſ) = + m also muß zu + ſ die Grös-

*) Man sieht leicht, daß auf diesen Fall auch die in der Zahlenrechnung gewöhnliche Erklärung der Subtraktion paßt, weil man nicht einmal nöthig hat auf die Zeichen Rücksicht zu nehmen. Aber dies gilt für die folgenden Fälle, einen einzigen ausgenommen, nicht.

Größe + (m — f) addirt werden, um + m hervorzubringen; oder der Rest = + m — f. Sind beyde Größen positiv aber f > m; so muß + f vermindert, und zwar gerade um so viel, um so viel es > m ist, vermindert werden, um = + m zu werden. Man muß also zu + f die negative Differenz von m und f addiren, um + m hervorzubringen. *) Man setze die Differenz vom m und f = d so ist — d**) die Größe, die zu + f addirt = + m ist; oder — d = dem Rest.

Sind beyde Größen negativ so ist wieder entweder m = f, oder m > f, oder m < f.

Im ersten Fall darf zu — f Nichts hinzu kommen, um es = — m zu machen. d. h. der Rest = o.

Im

*) Man setze, ein Körper A habe nach einer gewissen Direktion hin einen Raum von 3 Meilen, und der Körper B nach derselben Richtung einen Raum von 5 Meilen durchlaufen; so muß der leztere nun nach der entgegengesezten Direktion hin 2 Meilen durchlaufen, um auf den Punkt zu kommen, auf dem der erstere ist; oder zu + 5 Meilen müssen — 2 Meilen addirt werden, wenn sie = + 3 Meilen werden sollen.

**) Diese Bedeutung soll d auch in der Folge immer haben.

Im zweyten Fall müssen die negativen Einheiten, aus denen — f besteht, mit so vielen vermehret werden, so viel — f deren weniger hat, als — m, wenn jenes = diesem werden soll. *) Also muß der negative Unterschied zwischen m und f = — d zu — f hinzugesezt werden, um — m hervorzubringen. Oder der Rest = — d.

Im dritten Fall ist — f = — m + (— d). Also muß — f um — d kleiner, oder — d von — f weggenommen werden, wenn — m herauskommen soll **). Nun wird

*) Man nenne die Direktion nach Westen hin negativ, so macht der, der 4 Schritte nach dieser Richtung hingeht, — 4, und der, der 6 Schritte nach derselbigen Richtung hingeht, — 6 Schritte. Will nun der erstere noch dahin kommen, wohin der leztere kam; so ist es natürlich, daß er zu — 4 Schritten noch — 2 hinzufüge, d. h. noch 2 Schritte gegen Westen hingehe.

**) Der Weg des Körpers A sey = — 8 Meilen (8 Meilen nach Westen hin,) und der Weg des Körpers B = — 12 Meilen, so muß der leztere Körper einen Raum von 4 Meilen nach Osten hin, oder von + 4 Meilen durchlaufen, um auf den nehmlichen Punkt mit A zu kommen. Oder die Differenz der Wege dieser Körper = + 4.

wird — d durch + d aufgehoben. Man darf also nur + d zu — s addiren, um — m hervorzubringen. Oder die Differenz von — m und — s ist in diesem Fall = + d. Haben endlich die beyden Größen m und s verschiedene Zeichen; so ist entweder m positiv, und s negativ, oder umgekehrt, und in beyden Fällen kann, wie vorher, m = s oder $>$ s oder $<$ s seyn.

Sezt man m positiv und s negativ, und zugleich m = s; so läßt sich die Frage, die durch die Subtraktion beantwortet werden soll so ausdrücken: Was muß zu — s addirt werden, wenn es = + s werden solle? Oder was ist X in der Gleichung: — s + x = + s.

Es ist wohl leicht einzusehen, daß hier vorerst — s aufgehoben, und dann noch + s hinzugesezt werden muß. Nun wird — s durch + s aufgehoben. Also muß zu — s die Größe + 2 s = + m + s addirt werden, um jenes = + s = + m zu machen *). Oder die Differenz zwischen + m und

*) Wenn A einen Schritt nach Osten hin, oder + 1 Schritt, und B 1 Schritt nach Westen hin, oder — 1 Schritt gegangen ist, so muß der leztere um 2 Schritte gegen Osten hin,

und $- s$ ist $= + 2s = + m + s$. Nimmt man bey denselbigen Zeichen $m >$ s an; so ist die Auflösung der Aufgabe dieselbige, wie vorher. Man hebt zuerst $- s$ durch die Addition von $+ s$ auf, und dann sezt man noch $+ m$ hinzu. Denn $- s + s + m = + m$. Die Differenz ist also wie im vorigen Fall $= + s + m$. Und dies gilt auch für den Fall, wo bey denselbigen Zeichen $m < s$ ist.

Eine andere Differenz kömmt dann heraus, wenn m negativ und s positiv ist. Man setze hier zuerst $m = s$; so muß durch die Subtraktion das X in der Gleichung gefunden werden $+ s + x = - m = - s$. Es erhellet von selbst, daß vorerst die positiven Einheiten, aus denen $+ s$ besteht, ganz aufgehoben, und dann noch eben so viele negative hinzugesezt werden müssen, wenn $-$ m herauskommen soll. Das erstere thun heißt $- s$ addiren, und das leztere thun heißt gleichfalls $- s = - m$ addiren. Also muß zu $+ s$ die Größe $- 2s = - s -$ m

hin, oder $+ 2$ Schritte gehen, um auf den Punkt zu kommen, den A erreicht hat. Oder zu dem Weg von B müssen $+ 2$ Schritte addirt werden, um ihn $=$ dem Weg von A zu machen.

m hinzugesezt werden, um — m *) hervorzubringen. Oder die Differenz von — m und + ſ ist = — 2 ſ = — m — ſ. Dieselbige Differenz kömmt nach demselbigen Begriff von Subtraktion heraus, wenn bey den nehmlichen Zeichen m > ſ oder < ſ ist; denn in der Gleichung

$$+ ſ + x = - m$$

ist X immer = — ſ — m

So läßt sich durch eine vollständige Induktion zeigen, daß der Begriff von Subtraktion, den ich oben aufstellte, auf alle Fälle, die je bey der Subtraktion entgegengesezter Größen vorkommen können, vollkommen anwendbar sey. Aber dieselbige Induktion beweißt zugleich die Richtigkeit und Allgemeinheit der Regel, die man in Beziehung auf jene Rechnungsart giebt. Denn in allen angeführten Fällen, bekömmt man würklich bey der Beobachtung dieser Regel dieselbige Differenz, die ich aus dem Begriff der Subtraktion hergeleitet habe.

*) Wenn A 1 Schritt nach Osten hin, oder + 1 Schritt und B 1 Schritt nach der entgegengesezten Richtung hin, oder — 1 Schritt geht; so muß A 2 Schritte nach Westen hin, oder — 2 Schritte machen, um dahin zu kommen, wo B ist, oder die Differenz der beyden Wege ist = — 2.

Bayerische Staatsbibliothek

Druckfehler.

Seite 2. Linie 20. lies Idee seye statt Ideen sind.
= 5. L. 8. rechnen statt nehmen.
= 28. Not. ** L. 8. intervertentis statt intervertendis.
= 32. L. 2. demonstrativ statt demonstratirt.
= 53. Not. * L. 7. hatten statt halten.
= 88. Not. * L. 19. er statt es.
= 102. L. 22. je für ja.
= 105. Not. * L. 8. vorerst statt vorne.
= 106. L. 6. leztere statt leztern, und erstere statt erstern.
= 106. L. 7. werde statt werden.
= 179. L. 6. eine statt seine.
= 197. L. 8. es mir statt mir dies.
= 201. L. 6. es sich statt sich es.
= 207. Not. ** L. 1. könnt' für konnt'.
= 223. L. 6. Tritt statt Trift.
= 230. L. 2. Symbole für Symbola.
= 239. L. 15. zieht statt schließt.
= 242. L. 17. legen statt lügen.
= 258. L. 2. בעלי statt כעלי.
= 258. L. 18. Psalmen statt Psalme.
= 271. L. 21. o statt O.
= 274. L. 15. x. statt X.
= 275. L. 2. denselbigen statt derselbigen.
= 275. L. 14. z statt X.
= 276. L. 9. x statt X.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Flatt, Johann Friedrich,

Vermischte Versuche

Leipzig 1785

Ph.pr. 464#Beibd.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040519-3
VD18 1169601